

הגרן

מאסף לחכמת ישראל

נערך ויוצא לאור

ע"י

שמואל אבא האראדעצקי

ספר חמישי

ברדיטשוב

בדפוס של חיים יעקב שעפטיל

שנת תרס"ו לפ"ק

ГА-ГОРЕНЪ

т. е.

Гумно

Сборникъ еврейскихъ научныхъ статей

Редакторъ-издатель

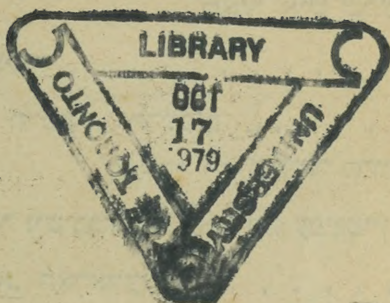
С. А. Городецкій

(Пятая книга)

Дозволено Цензурою. С.-Петербургъ, 25 Августа 1905 г.

Типографія Я. Г. Шефтеля, Бердичевъ.

תכן הענינים


LIBRARY
OCT
17
1979

שאלות עתיקות

מאת

דוד כהנא

מבוא

אחר שמצא הפרופ' רש"ז שעכטער בתוך הגניזה של קאירא במצרים, הרבה פרשיות מן הספר היקר חכמת בן סירא במקורו העברי, אשר ששו עליו כל דורשי קדמוניות ישראל ואוהבי שפת קדש. והנה עלתה בידו למצוא שם עוד דבר יקר, והוא י"ב דפים מכ"י בלשון עבר מאת מחבר אלמוני, אשר הם רק שארית מספר ישן נושן, שמו לא נודע לנו עוד, אבל הספר ההוא נפלא מאד, כי נכתב בדרך שיר ובחרוזים שונים, יש מהם שנכתבו על סדר הא"ב, ויש מהם שנכתבו בדרך תשר"ק. ובאיזה מקומות מליצת המחבר דומה למליצת הפייטנים הקדמונים, כמו ר"א הקליר, יוסי בן יוסי, רבנו סעדיה גאון וכדומה; גם השתמש המשורר בחרוזיו האלה בהרבה פסוקים מן כתבי הקודש, כמו שנהגו הפייטנים הראשונים. אבל מה נשתומם עוד לראות, כאשר נשים עין על תוכן השירים, כי המשורר הפלאי והקדמון ההוא, ערב אז את לבו ויצא בלי מורא ופחד, ושאל בשיריו כסדר שאלות רבות על כתבי הקודש, בדרך מחקר חפשי כמו שפינוזה, רײמארוס וכדומה, וכמעט נראה שאין חדש תחת השמש, יען כבר לפניהם היו מבקרי התנ"ך ברוח חפשי בעולם. בשנת תרס"א הדפיס מר שעכטער במ"ע בשפת אנגלית, הנוסח מן הי"ב דפים האלה שמצא בכ"י, עם פירוש ומבוא גדול ממנו [1], ולדעתו היה המשורר האלמוני, ההוא, חיי הכלבי בעצמו או אחד מתלמידיו, כי כפי הנודע חבר חיי הכלבי ספר במאתים טענות, ושאל שם למשל: למה עזב ה' המלאכים הטהורים ולא שכן כבודו ביניהם, ובחר לשכן כבודו בין בני אדם הטמאים. ולמה חייב בעבודת הקרבנות כשאינו נזון, ולמה חייב בלחם הפנים אם לא יאכל, ולמה חייב בנרות אם לא יקבל

---

1) עיין במ"ע .T. . J. q. R כרך י"ג (צד 345).

האורה וכדומה [2]; והגאון רבנו סעדיה ז"ל יצא להשיב על דבריו, וחבר נגדו ספר מיוחד [3]. חוי הכלבי או הבלכי היה יהודי רבני, וחבר את ספרו הנזכר במאתים טענות, ששים שנה לפני ספר הגלוי שחבר רס"ג [4].

אחר מר שעכטער בא הפרופ' באכער במאמרו הנכבד, ואמר, כי הדבר עוד מוטל בספק, אם המשורר האלמוני ההוא היה חוי הכלבי בעצמו או אחד מתלמידיו, רק זאת לדעתו ברור כי המחבר ההוא בעל השירים חי עוד לפני רס"ג, יען הגיד בחרוזיו על הגאונים של ראשי הישיבות מבבל בזה"ל: שוקדים על דלתות תלמוד ומשנה וכו', ובמקרא לא יספנו דעתם לכוונה [5]. וזאת א"א להגיד על זמנו של רס"ג, אחרי שהוא ראה בכל נפשו לפרש את כתבי הקודש, ולהפיץ אור על דבריהם ברוב חכמה ודעת; עוד הזכיר המשורר ההוא בחרוזיו את ראשי הגולה מבבל, ושבעה ראשי כלות והאב בית דין, ומכל אלה נראה היטב, שהמחבר ההוא היה בזמן שעמדו הישיבות וראשי הגולה בבבל עוד בתוקפן [6].

אחריו בא הדר' פורגעס ואמר, כי לדעתו חי המשורר האלמוני ההוא אחר רס"ג, ומה שאמר על גאוני בבל: לא יספנו דעתם לכוונה, הוראת מלת יספנו פה באמת נעלמה מאתנו עוד, גם לא היה המשורר הזה לדעתו מין או כופר, אך היה יהודי רבני שהאמין בקדושת כתבי הקודש בכל נפשו, רק כונתו היתה בהשאלות האלה, להראות לעמו איך נחוץ לפרש את כתבי הקודש, ולא לסמוך ביותר על הטעמים (טראפ); ולדעתו השבח שהגיד המשורר האלמוני על גאוני בבל, אמר זאת בתום לב [7].

אולם דברי פורגעס אלה לא נכונים כלל, יען מי ראה כזאת שאיש יהודי בלב שלם, יכתוב על תורת משה בזה"ל: הוסיף שלשים הדעת לבלבל, כעוגה בלי הפוכה, זאת המסכה הנסוכה [8], ועל כתבי הקודש יאמר: זאת רוח עועים, מה נלמוד מהם ומה מועלים וכדומה; ומלבד זאת נראה לתמהון רוחינו, איך היהודי כשר ההוא כדברי פורגעס, השתמש בשירו במליצות יחזקאל הנביא, ויצא לקלל את כל בני יעקב בקללות נמרצות, אשר כל השומע תצלנה אזניו לאמר:

---

2) עיין בס' פירוש ספר יצירה מאת ר"י ברצלוני (צד 21) ובס' לקוטי קדמוניות לפינסקער (צד 28), ובספר האמונות והדעות לרס"ג הוצאת סלוצקי (צד 73).

3) עיין בס' האמונות והדעות (צד X וצד 20).

4) עיין בס' השריד והפליט להרכבי (צד 147).

5) עיין בהשאלות להלן (ד' י"א אות ש).

6) עיין במ"ע J. q. R. כרך י"ג (צד 741).

7) עיין במ"ע הנזכר כרך י"ד (צד 129).

8) עיין בהשאלות (ד' ג' אות ה') שם (ד' ה' אות פ') שם (אות ת') מר פורגעס בפירושו על המלות „הדעות לבלבל" יצא לבלבל את הקורא, ובאמת פירושו רחוק ורחוק מאד, ומה יאמר על המלות הנשארות שיצאו מפי המשורר האלמוני.

וּמֵהֶם עוֹד תִּקַּח בִּפְלִילִים
וְהִשְׁלַכְתָּ אוֹתָם אֶל תּוֹךְ הַגֶּחָלִים
מִמֶּנּוּ תֵּצֵא אֵשׁ אֶל כָּל בְּנֵי תָם
יוֹשֵׁב אֹהָלִים .
(השאלות ד׳ ח׳ אות ו׳)

וּמֵהֶם עוֹד תִּקַּח וְהִשְׁלַכְתָּ אוֹתָם
אֶל תּוֹךְ הָאֵשׁ וְשָׂרַפְתָּ אֹתָם
בָּאֵשׁ מִמֶּנּוּ תֵצֵא אֵשׁ אֶל כָּל
בֵּית יִשְׂרָאֵל .
(יחזקאל ה׳ ד׳)

גם נראה להלן שעל כמה שאלות ששאל על כתבי הקודש , השיבו כבר רס"ג והראב"ע בטיב טעם ודעת , ואם חי המשורר ההוא אחריהם , לא יצא לשאול עוד שאלות כאלה , גם לא הגיד על הזמן שאחרי רס"ג : לא יספנו דעתם לכוונה , אשר נבין כונתו מתוך דברי רס"ג , כי אמר בספרו הגלוי לאמר : מענפי החקות הנה יספנו סור גם נטה 9) , ולפי זה נראה שרצה בעל השאלות להגיד , כי במקרא לא נוסף אצלינו להבין את כונת הגאונים , יען טמונה היא בלבם ולא יגלו פירושם לאיש 10) , ובאמת זאת לא יאות להגיד על זמנו של רס"ג כלל , רק על זמנו של הגאון רב צמח שהיה לפניו , כי היא פירוש בספרו הערוך המאמר מר׳ אליעזר בן הורקנים : מנעו את בניכם מן ההגיון ר"ל שהוא מזהיר מלהגות במקראות שהן נוטין למינות 11) , וכפי הנודע לנו כעת היו בימי רס"ג חכמים גדולים בעיר קירואן בעלי מקרא ומשנה 12) , ורס"ג יצא לפרש להם כמה מקומות בכתבי הקודש , כיד ה׳ הטובה עליו , ולא טמן הדברים בלבו .

ובאמת דברי הפרופ׳ באכער נכונים , שהמשורר הזה חי לפני רס"ג , יען אידית כיפרים כאלה הגיד לנו רס"ג בזה"ל : ואמנם מצאנו שהדומים לו (למנשה) , יאשימו בו למשל אמרו : ויאמר למך לנשיו וגו׳ , והשבנו להם כי הכונה בזה לאחד משני דברים וכו׳ , ומהם מי שיאשים את הכתוב : צידונים יקראו להרמון שריון , והאמרי יקרא לו שניר וכו׳ , וכן כל מה שטענו נגדינו הכופרים , עזרנו ה׳ אדוננו להשיב בעד תורתו ונתברה אמתתה , וכן התשובה על חיוי הבלכי אשר ספרו קם בין אנשי אומתנו ששים שנה 13) ; וכונת רס"ג כי הכופרים האלה שאלו על כמה מקומות בתורת משה , על אופן ששאל פה המשורר בעל השאלות , ואמרו ג"כ , מה נלמוד מהם ומה מועלים , ורס"ג יצא בימיו להשיב על דבריהם , ולפי זה נראה

---

9) עיין במ"ע T. J. q. R. כרך י"ד (צד 45). 10) עיין בהשאלות (דף ז׳ אות ל).
11) עיין בס׳ דו"ד לוויס ח"ד (צד 133) וכן פירוש רש"י : לא תרגילום במקרא יותר מדי משום דמשכה . 12) עיין בפירוש דברי הימים לאחד מתלמידי רס"ג שהוציא מר קירכהיים (צד 18) וז"ל : ואנשי קירואן בעלי מקרא ומשנה חכמים גדולים יצאו משיטה זו , והושיבם רב סעדיה אלפיומי. 13) עיין בס׳ השריד והפליט להרכבי (צד 174), ובספרי לתולדות רס"ג (צד 33).

שבעל השאלות היה ג"ב כופר ומין כמוהם ; והשבח שהגיד על גאוני בבל היה רק מן השפה לחוץ ולבו בל עמו , וכן דבר עליהם סרה מקודם, ואמר : הוות תחשיב לשונה וכו', ויאמר לבנות לה בית בארץ שנער 14) .

המשורר האלמוני היה כפי הנראה איש רבני , יען ידע היטב את מצב ראשי הישיבות וגאוני בבל, גם השתמש בשיריו בהרבה מליצות מחז"ל , כמו : פ"ה לעי"ן קודמות , אם הוא חטא מה חטאו העדה, חכמי גורן עגולה, וכדומה 15) ; עוד הגיד לנו המשורר מעט מקורות ימי חייו , כי בהיותו נער בן י"ח שנה , עזב את בית אבותיו , והלך ללמוד חכמת המקרא , ועבר ימים וארצות והיה הרבה שנים בגולה , עד שידע המקרא בעל פה עד תומו , כי חזר עליו יותר מן מאה פעמים , עד שהיה למליץ נפלא בימיו , וידע פרק בשיר , וחבר ספרים גדולים בישראל , ויצא אחרי כן להתוכח עם בני עמו בטעמי המקרא , ודבר על כל בית ישראל קשות ברוב כעס וחמה , וישאל שאלות שונות ברוח חפשי על כתבי הקודש , ויצא להתל כמו שפינוזה בדורו , בדבר הסתירות שיש בפרטי השנים בין שמואל , מלכים , ודברי הימים , גם דבר בלעג על תמורת המלות והאותיות בשרשי שפת עבר , והתפאר בגאוה וגודל לבב , כי יש לו לשון למודים , ופיו כחרב וחצים חדים , ומי לפניו יתיצב להשיב לו על שאלותיו הרבות בכתבי הקדש .

אבל מה נכון המאמר הנודע : סתם מקשן ע"ה , כי באמת הרבה משאלותיו אין בהן ממש , והן הבל ורעות רוח , ויש מהן אשר בזמנו היו שאלות נפלאות , אך לפי מצב האקסגיזה בימינו אבדו את טעמן ואינן שאלות כלל , גם על הרבה מהן השיב כבר הרס"ג והראב"ע כלאחר יד אל נכון , למשל על השאלה ששאל המשורר האלמוני : ה' אמר לאברהם גר יהיה זרעך ארבע מאות שנה , ואחרי כן ניסף עוד שלשים על הארבע מאות שנה מאיזה עת תחשבנה השנים האלה 16) , על זאת השיב רס"ג , כי החשבון הראשון הוא מעת שנולד יצחק, והחשבון השני הוא מעת שיצא אברהם מחרן אל ארץ כנען 17) , וכן מה ששאל עוד : יהורם מת בן ארבעים , ובמותו היה בנו בן שתים וארבעים 18) , ועל זאת השיב רס"ג ואמר : אולי יביאהו לזה מחשבו שיש בו הגדה שהיא שקר , שיהיה הבן גדול מן האב שנתים וכו' , ואומר כי מנין

14) עיין בהשאלות ד' ח' אות ג') . 15) הח' פאזנאנסקי הראה לנכון במאמרו הנדפס במ"ע J. q. R. כרך י"ג (צד 748) ששני המאמרים האלה נמצאים במדרש חז"ל , המאמר הג' שהוספתי פה נמצא בג' סנהדרין (דף ל"ז ע"ב). 16) עיין בהשאלות להלן (ד' ג' אות ה'). 17) עיין בספרו האמונות והדעות (צד 121), והראב"ע בפירושו הקצר על שמות (י"ב מ') יאמר וזה הפירוש של הגאון נכון הוא . 18) עיין בהשאלות (ד' ד' אות ג').

שנים ועשרים שנה לחייו, ומנין השנים וארבעים שנה לחיי אמו, והיתה העלה בזה כי בעבורה מת 19). וכן על השאלה ששאל עוד: מדוע על שת נאמר בתורה שנולד בדמותו בצלמו. ולא נאמר כן על קין והבל 20), על זאת השיב הראב״ע ואמר: ויולד בדמותו כצלמו וגו׳ בעבור שנמחה שם הבל גם קין במבול 21)! גם על השאלה: מדוע לא זכר משה בספר דברים, יום תרועה ויום הכפורים, כאשר הזכיר שם כל המועדים 22), על זאת השיב ג״כ הראב״ע לאמר: ולא הזכיר יום תרועה ויום העשור, כי אין הצבור מתחבר במקדש 23); וכן על השאלה: איך לקח הנביא הושע אשה זונה 24), השיב הראב״ע שהכל היה בחלום נבואה, ויצחקי אמר שלקח הנביא אשת זנונים, וזה מוכה בסנורים 25). אמנם מי היה המשורר האלמוני ההוא ומה שמו, שערב את לבו לשאול אז שאלות רבות, ולדבר על כתבי הקודש ככל העולה על רוחו, ע״פ הכ״י שמצא שעכטער, לא נודע לנו אודותיו מאומה, יען נלקה הכ״י ההוא בחסר בראשו ובסופו וגם באמצע, רק בשני מקומות בסוף שיריו, יזכיר המשורר האלמוני שמות משני אנשים שונים, אחד אלעזר בן עזריה, והשני בן ברוקה, אשר לא שמענו אודותם דבר או חצי דבר עד היום 26), אך לדעת הפרופ׳ באכער, צ״ל פה בן ברורה במקום בן ברוקה, יען כל השיר ההוא הולך בחרוז על רה, כמו: החרה, במשורה, וכדומה. אבל נעלם מעיני מר באכער, כי דרכו של המשורר הזה, כאשר יגמור את שירו הגדול ע״ם הא״ב או תשר״ק, לחתום לרוב את שירו ההוא, עם עוד שיר קטן בחרוז אחר בסופו, כמו שנראה משיר אחד ממנו שנחרז כלו על סה, כמו: פלוסה, להתעלסה, וחתם אותו במלת עזריה, וכן יש ממנו שם עוד שיר אחר שהולך כלו בחרוז על וה, כמו: עוה, לראוה וכדומה, וחתם אותו במלת נכונה 27), ומכאן נראה ברור שאין לשבש כן ברוקה על בן ברורה כלל.

והנה כפי הנודע לנו יצאו הרבה כתות שונות בדת מחמד, עוד הרבה שנים לפני רס״ג ז״ל, ומהן היתה כת אחת אשר אנשיה כפרו בקדושת הקראן, הוא תורת הישמעאלים, ואמרו שהוא מעשי ידי אדם שעלול לטעות 28), וכנראה הזכיר רס״ג את אנשי הכת ההיא, ואמר: שמעתי כי יש אנשים שאומרים כי אין לבני אדם צורך לנביאים, וששכליהם מספיקים

---

19) עיין בספר האמונות והדעות (צד 72). 20) עיין בהשאלות (ד׳ ב׳ אות מ׳). 21) עיין בפירושו על התורה (בראשית ח׳ א׳). 22) עיין בהשאלות (ד׳ ו׳ אות נ׳). 23) עיין בפירושו (דברים ט״ז ח׳). 24) עיין בהשאלות (ד׳ ט׳ אות פ׳). 25) עיין בפירושו על הושע (א׳ א׳). 26) עיין בהשאלות (ד׳ ח׳) שם (ד׳ י״א). 27) שם (ד׳ ג׳). 28) עיין בספר געשיכטע דער הערעשענדען יודען דעס איסלאמסמאת לקרעמער (צד 233).

להם להישירם במה שיש בהם מן הטוב ומן הרע 29) . דעות חפשות כאלה מצאו אז כפי הנראה מסלות בלב אחדים מבני ישראל הרבנים , ויצאו ג"כ לכפור בקדושת כתבי הקודש , כי זה לעומת זה עשה ה׳ , כמו שיצא ענן וסיעתו לכפור בתורה שבע"פ , ע"י הריב שהיה על אופן זה בדת מחמד , בזמן לא כביר לפניו , בין השיעיין ובין הסניין 30) ; גם הזכיר רס"ג עיד כת אחת שהיתה אז בישראל , ואמר : יש אנשים שנקראים יהודים , חושבים כי אלה המועדים כלם (על ימות המשיח) , ואלה הנחמות היו כלם בבית שני ועברו , ולא נשאר מהם דבר 31) . ולפי זה נאמר שהמשורר האלמוני בעל השאלות , אחר עברו בארצות שונות , בא בין אנשים שהיו מחברת הכופרים בקדושת כתבי הקידש , אשר נתפזרו אז בהרבה מקומות , ונקראים כעת בלע"ז רציונליסטן , והוא היה כאחד מהם , ויצא לעשות נפשות רבות לחברתו , ולדעתי היה שמו : אלעזר בן עזריה , כנראה זאת מחתימת שירו : חבורת הצדיק ודורו , ואלעזר בן עוריה 32) , ובזה רמז על שמו ועל אנשי חברתו .

עוד נראה שהראש מן החברה ההוא , נקרא אז בפי אנשי סיעתו בשם צדיק , כמו שאמר זאת המשורר אלעזר בן עזריה מיד בשירו : דבה יוציאו על הצדיק בגאוה ובוזה 33) , ושמו של הראש היה כפי הנראה : בן ברוקה , וזאת הגיד לנו המשורר בסוף שירו :

קַנּוֹא קִנֵּאתִי לִקְדוּשַּׁת עֲדָתִי
וּבְאַפִּי עָלְתָה חֲמָתִי
עַל הַצּוֹלֵעָה הַיּוֹשֶׁבֶת הַמִּתְרַפֶּקֶת לְעֻמַּת
וּמְלִין תַּפְצִיר עַל חַכְמֵי אוּמָּתִי
לֵאמֹר : אֶפֶס מֵשִׁיב וְעוֹמֵד לִמְגַמָּתִי
מֵאָהֳלֵי בֶּן בְּרוֹקָה 34) .

וכונתו במלת הצולעה על בני ישראל עמו , המחזיקים בקדושת כתבי הקודש בכל עז , והם יתפארו על הכופרים בהם , ואומרים בגא וגאון כי אפס משיב על דבריהם , ואין איש שיוכל לעמיד נגדם , מאהלי או מלשכות של הכת אשר הראש שלהם הוא בן בריקה , ומטעם זה נבחר הוא המשורר האלמוני מאנשי חברתו להתוכח עמהם , ועליו עלה הגירל לריב את ריבם ,

29) עיין בס׳ האמונות והדעות (צד 61). 30) עיין בס׳ לקוטי קדמוניות לפינסקער (ד׳ י"א) . 31) עיין בס׳ האמונות והדעות (צד 126). 32) עיין בהשאלות (ד׳ ח) . 33) שם אות ד׳ . 34) שם (ד׳ י"א) השירים האלה שנמצאו בגניזה של קאירא הם בלי נקודות , ואנכי עמלתי לנקד אותם ולסדר אותם אל נכון .

ולשאול מהם שאלות רבות, ולהראות להם כי אין כח בידם להשיב לו, רק יחוגו וינעו במלאי שכרון 35), ועוד הרבה לשפוך בוז על בני עמו כמים, ברוב דברים מרבים הכל, וכפי הנראה היה חוי הכלבי ג"כ מבעלי כת הזאת, שיצאו לדבר על כתבי הקודש תועה, והוא בדה מלבו תורה [חדשה] ורבים מבני ישראל נמשכו אחריו, כמו שהעיד רס"ג שראה מלמדי תינוקות מלמדים אותה בספרים ובלוחות עד שבא הוא ונצחם 36); וכן אמר הראב"ע: ישתחקו עצמות חוי הפושע וכל הזונים אחריו, שאמר כי מנהג זה המן לרדת עד היום במדבר 37), גם הגיד חוי הכלבי: כי משה ידע מיעוט הים ברדתו, ועת רבו בעלתו בחמשכו, והוא העביר עמו במיעוט הים כמשפטו, ופרעה לא ידע מנהג הים על כן טבע 38). ולדעתי על אנשי הכת הזאת, שיצאו לשאול שאלות ברוח חפשי על כתבי הקודש, אמר אז ר' אהרן בר' משה בן אשר אחד מראשי המסורה בזה"ל: ואם יתן אדם דעתו במקרא, ויכון לבו לשמים ויחפש ויחקור ימצא, ולא יסתרו ממנו דברי תורה, אם יחקור ויחפש בדעה שלמה, ולא יטה לשרירות ולא יהיה אחרי רבים לרעות, ימצא ויגלו לו סתרי התורה במקרא ובפירוש ובענינים הקשים 39).

השירים הנפלאים ששר אותם לדעתי, אלעזר בן עזריה, ונמצאו בעת בגניזה של קאירא, הם יקרים לנו מאד, כי על ידם נראה אור על במה דברים, יש מהם הנוגעים לראשי הגולה וגאוני בבל, ויש מהם הנוגעים למצב שפת עבר בתקופה ההיא, ואיך השתמש המשורר אז בבטואים נפלאים ובמלות שונות, אשר לא שמענו אותם עד היום, כמו: אשונות, לאטים, מצבור, מוצפר, נצעפת, גלגל המלים, דמיון שבליו וכדומה 40); גם נראה ע"י השירים האלה ברור כשמש, כי הספר חכמת בן סירא הנמצא כעת בשפת עבר, היא באמת המקור ממנו, לא העתקה שנעשה במאה הי"א לסה"נ כאשר יחשבו חוקרים אחדים, יען אז היה מוכרח המעתיק ההוא, להשתמש בהבטואים ובהמלות והסגנון שהיו שגורים בימיו, והם נושאים עליהם, חותם של הזמן שעמד בו, כמו שנראה זאת משירי

35) שם (ד' א' אות צ') ושם (ד' ז' אות ש'). 36) עיין בס' קבלת הראב"ד הוצאת נייבויער ח"א (צד 66) ודברי ר' סעדיה אבן דנאן בספר חמדה גנוזה (צד 28).

37) עיין בפירושו הקצר על שמות (ט"ז ט"ו). 38) עיין בפירושו הגדול על שמות (י"ד י"ז). 39) עיין בס' דקדוקי הטעמים לבן אשר (צד 53), וכן אמר תלמיד רס"ג בפירושו על דברי הימים (צד 7) וז"ל: והשוגה שנכנס בו השיבוש כאשר אמרו חכמים שבשתא כיון דעל על, מתרעם ואמר לא כן בדיו.. כאשר ראמות לאויל הכמות (משלי כ"ד ז') אין לו לאויל בחכמה אלא תרעומת וכו', והחכם דן את הדברים לאמיתם ומעמידן על בוריין.

40) פשר המלות האלה יבוא בפירושי על השאלות.

אלעזר בן עזריה, וכן מן הספר משלי בן סירא, שחבר איש אלמוני בזמן קדמון 41), אבל בספר חכמת בן סירא שנמצא בשפת עבר, אין מבטא אחד ומלה אחת מן התקיפה הזאת של המאה הי"א לסה"נ, ומכאן עדות נאמנה ששפת הספר חכמת בן סירא קדומה מאד, ולשיני וסגנונו של המחבר בעצמו אנו שומעים.

ומלבד זאת נראה ע"י השירים והשאלות של אלעזר בן עזריה, גם אור חדש על השאלות של הראב"ע, אשר נכתבו ג"כ בחרוזים, וכלאחר יד ישאל ג"כ שאלות נפלאות על כתבי הקודש, כמו: למה ציר נאמן טמן המצרי בחיל, ולמה המצרים עשו רב פלאי משה וכדומה 42), ומכל אלה נראה שהראב"ע כתב השאלות שלו, על דרך השאלות של בן עזריה, אך ביתרון הכשר דעת; עוד נראה איך רבני מצרים היו אז מתונים בדינם, ולא גזרו מהר על השאלות של בן עזריה שריפה, מטעם שיצא לדבר על כתבי הקודש, רק גנזו אותן מעיני המון העם, ועל ידם נשארו בידינו עד היום.

---

41) עיין במאמרי: משלי בן סירא, נדפס בהשלח כרך העשירי. 42) עיין בספרי ר' אברהם אבן עזרא כרך ב' (צד 24 וצד 28).

גוף הספר

א) תָּשׁוּב אִם יֵשׁ אִתָּךְ (1)
וְאַל תִּתְמַהְמַהּ בִּתְמָהָה ‚ (2)
נָקְטָה נַפְשָׁם עָזְבוּ עָלֶיהָ שִׂיחָם
לְתוֹהוּ וְהֶבֶל כָּלָה כוֹחָם
פְּנֵי לְהָבִים פְּנֵיהֶם ‚ כִּי הוּרַד לָאָרֶץ נִצְחָם
וְעֵינָם מִכַּעַס כָּהָה ‧
סַבּוּ אֶל טִרְחָה וְאַזְלָה
וְאֶל דַּרְגָּה וּמַאַרְכָה וְצִנּוֹרִי וּסְגוֹלָה (3)
עֶזְרָה בַּצָּרוֹת אוּלַי תִּשְׁאָלוּ ‚ כִּי יַד מִכֶּם אָזְלָה
אֶל אֶרֶץ עֵיפָתָה תִּלַוֶּהָ ‧
עוֹגְבֵי הַטְּעָמִים וּפוֹרְטִים בְּשִׁיר כְּעַל יָיִן (4)
יִשְׁבְּרוּ קוֹלָם כַּאֲחִי תוּבַל קָיִן (5)
כְּדָוִיד חָשְׁבוּ לָהֶם חָכְמָה וְלֵב אָיִן
וְלֹא יוֹסִיפוּ לְגָבְהָה ‧
פָּעֲרוּ פִיהֶם וּבִלְשׁוֹנָם הוֹכִים (6)

בפירושי זה יבואו הר״ת האלה ש׳: שעכטער. ב׳ ־ באכער. פ׳ ־ פאזנאנסקי. נ״פ ־ נ. פורגעס. המוסגר בחצאי מרובע [ ] בגוף הספר, לא נמצא בכתב יד, רק נוסף ממני או מאחרים בדרך השערה.

1) התחלת השיר חסר בכ״י, גם נאמר שם: ישאתך, אך ב׳ תקן לנכון: יש אתך. 2) כמו לשון הכתוב (ישעיה כ״ט ט׳). 3) בכ״י: דרגר, ש׳ תקן לנכון: דרגה, בכ״י: וישמרי, אך לדעת נ״פ צ״ל: וצנורי, עיין בספר דקדוקי הטעמים לבן אשר (צד 18) תשיעית היא צנורי. 4) טעמי המקרא (פראפ) יפרוטו ויזמרו בקולם. 5) בראש׳ (ד׳ כ׳) יובל אבי כל תפש כנור ועוגב. 6) ג׳ גיטין (ד׳ מ״ז) אחוכי קא מחייכית.

יָבֹשׁ כַּחֶרֶשׂ כּוֹחָם בְּקִמְצָה מַאֲרִיכִים [7]
וַיְהִי לְאֵבֶל כִּנּוֹרָם וְעוּגָבָם לְקוֹל בּוֹכִים
נְהִי נִהְיָה נָהָה .
צָבָא יִצְבְּאוּ כֻּלָּם עַל הַפִּתְרוֹן
יָחוֹגוּ וְיָנוּעוּ כִּמְלֵאֵי שִׁכָּרוֹן
זֶה אוֹמֵר בְּכֹה וְזֶה אוֹמֵר בְּכֹה עַד הַבִּתָּרוֹן [8]
וְהַגָּדוֹל דֹּבֵר הַוַּת נַפְשׁוֹ וְאֵין יִתְרוֹן [9]
וּבָם לֹא כֵּהָה .
קִנְצֵי מִלִּין וְשֵׂכֶל מְעַט אִם יִשְׁאָלוּ
אֵין כֹּחַ לָהֶם לְהָשִׁיב , כִּי אִם יִשָּׁלוּ [10]
בְּחֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים נוֹקְשׁוּ וְנִכְשָׁלוּ
וְאֶזְעַק וָאוֹמַר אֲהָהּ .
רוֹגְנִים וּבוֹגְדִים מַכְחִישֵׁי מֵצַח עַל דְּבַר כָּזָב
יַעְדְּרוּ הָאֱמֶת וִיחַזְּקוּ שֶׁקֶר וְכָזָב
וְהֵם חֲכָמִים בְּעֵינֵיהֶם כְּגוֹי מִשְׁפָּט לֹא עָזָב [11]
הֵילִילוּ עֲלֵיהֶם הָהּ .
שִׁמְעוּ שָׁמוֹעַ (בְּרֹגֶז) קוֹלָם [12]
וְהֶגֶה מִפִּיהֶם יֵצֵא בְּטַעֲמֵי עִקּוּלָם
יִשְׂאוּ רֹאשָׁם בְּפֶשֶׁר שִׁקּוּלָם
הַשְּׂמֵחִים לְלֹא דָבָר וְקוֹמָתָם גָּבְהָה .
תִּקְעוּ חֲצוֹצְרָה בָּרָמָה וְשׁוֹפָר בַּגִּבְעָה [13]

7) עיין בספר דקדוקי הטעמים לבן אשר (צד 11) ראשונה היא קמצה, והראב"ע בס' צחות (ד' ג' ע"ב) יאמר: קמץ גדול מורכבת מחולם ומפתח וכו', רק אנשי טבריה גם חכמי מצרים, ואפריקא, יודעים לקרוא הקמץ הגדול. 8) מלשון חז"ל: בתר הכא, והכונה עד האהרון שבהם, וכן נמצא בס' דברי הימים להשמרונים שהוציא נייבויער (צד 36) וקם בתרון כהנים וכו'. 9) מיכה (ז' ג') וכונתו גם האחרון גם הגדול שבהם ידבר מלים בלי טעם. 10) דה"ב (כ"ט י"א) וענינו שגה. 11) בכ"י: בגדי, אך ב' ופ' תקנו לנכון ע"פ הכתוב (ישעיה נ"ח ב') כגוי משפט וגו'. 12) איוב (ל"ז ב'). 13) הושע (ה' ח').

יְאוּסְפוּ עַמִּים עַל הַצּוֹלֵעָה 14)
לְהוֹצִיא מִלִּבָּהּ תַּעְתּוּעָה דִּבְרֵי בִלְעָה
הִיא רָאֲתָה כֵּן תָּמָהָה .
בְּאָזְנֶיהָ אָמַרְתִּי קוֹל מִלִּים 15)
לֵאמֹר נֵדַע הַמִּקְרָא בְּכָל פְּעָלִים
לֹא יְוָתֵר דָּבָר מֵרֹאשׁ וְעַד יַשְׁלִים
הַמְשַׁבֵּחַ עַצְמוֹ בְּרוֹב מַהֲלָלִים
אִם יֵשׁ מִלִּים הָשִׁיבָה .

אחרת

תְּשׁוּבוּ כֻלְּכֶם וּבוֹאוּ אֵלָי
אָמְנָם כִּי לֹא שֶׁקֶר מִלָּי
אָכִין שְׁאֵלֵי שְׁאֵלוֹת) לְמוֹ דַי עַל בְּנֵי עַלְוָה, 16)
שַׁאֲלוֹתַי תְּבָרְרוּ מִן הַמִּכְתָּב (אֱלֹהִים) 17)
אֲשֶׁר בַּתּוֹרָה וּבַנְּבִיאִים וּבַכְּתוּבִים חֲקוּקִים
בְּעֵדוּת (מִשְׁפְּטֵי יְיָ) כַּתּוֹרָה וְכַמִּצְוָה .
רַעְיוֹן רוּחַ וְדַעַת הַכֶּרֶם
(אֵין תְּבוּנָה רַק) לְתַאֲבָתָם) לְגָרֵם
אִישׁ שְׂפָתַיִם וְרוֹב דְּבָרִים . . .
. . . . . עִמּוֹ נִלְוָה .
ב) קַשּׁוּבוֹת תִּהְיֶינָה אָזְנֶיךָ , לְדִבְרֵי הַשְּׂכִילָה
דִּבְרֵי רוּחַ לֹא יוֹשִׁיעוּךָ וְהַרְבּוֹת מִלָּה . . .
לְהוֹצִיא מִיסוֹד הַמִּכְתָּב לַדֶּרֶךְ לֹא סְלוּלָה
לָשׂוּם הַמִּשְׁפָּט עַוָּה עַוָּה .

14) מיכ׳ (ד׳ ו׳) הצולעה כנוי לעם ישראל. 16) בכ״י, אבין, בכ״י: עולה, אך ב׳ ופ׳ תקנו לנכון ע״פ החרוז כמו (הו״ע י׳ ט׳) בני עלוה. 17) כן אמר מיד באות צ׳: מקצה מכתב אלהים .

צֶדֶק מִשְׁפְּטֵי יְיָ אֱמֶת יַחְדָו צָדֵקוּ׃
מִקְצֵה מִכְתַּב אֱלֹהִים אֶל קָצֵהוּ יִבְדְּקוּ
יִתְּנוּ עֵדֵיהֶם וְיִצְדָּקוּ
כַּאֲשֶׁר אֱלוֹהַּ צִוָּה.
פּוֹעֵל שָׁמַיִם, לֹא אֶשְׁאָלְךָ, אֵיךְ וּמָה,
יָדַעְתִּי כִּי תִבָּצֵר מִמְּךָ מְזִמָּה
כִּי מִי יְסַפֵּר שְׁחָקִים בְּחָכְמָה
אָדָם לַהֶבֶל שָׁוָה.
עֶלֶט וָאוֹר אֵיךְ אָמָן רִקְּמוֹ 18)
חֹשֶׁךְ אֵי זֶה מְקוֹמוֹ
אֵיזֶה הַדֶּרֶךְ יֵחָלֵק אוֹר בְּיוֹמוֹ
יָפִיץ קָדִים עֲלֵי גֵוָה,
שָׂם מְמַדֵּי אֶרֶץ כִּי תְבַקֵּר.
וּמָסַךְ דַּלְתֵי תְּהוֹם כִּי תְתַקֵּר
הַעֵינֵי הָאֲנָשִׁים הָהֵם תְּנַקֵּר
אִם יֵאָמֵר לָדַעַת יִהְיֶה לָבוּז, לֵב נַעֲלָה.
נוֹרָא אֱלֹהִים אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת הָאָדָם יָשָׁר
וְהֵמָּה בִקְשׁוּ הֶשְׁבּוֹן מְשֻׁרְשָׁר 19)
בִּין תָּבִין אֶת אֲשֶׁר לְפָנֶיךָ מְיֻשָּׁר
וּדְבָרָיו תָּאִיר לְפֶתַח תִּקְוָה.
מֵאֲכֹל בְּשַׂר לָמָּה לֹא הוּתַּר לִבְנֵי אָדָם וְחַיָּה
כִּי אִם לִבְנֵי נֹחַ בִּגְזֵרָה צִוָּה

---

18) עלט כמו עלטה, ר"ל חשך ואור איך עשה ה׳. 19) קהלת (ז׳ כ"ט) משרשר כמו שמות (כ"ח י"ד) שרשרות זהב, וכונתו כי חפץ האדם לקשור בשלשלת הדברים זה לזה, אבל לפתח תקוה (הושע ב י"ז) ר"ל כי נחוץ לאדם ליחל ולקוות הרבה עד שיבין מעשה ה׳.

וּמֵאָדָם וְעַד נֹחַ מֶה עָשׂוּ לָמָּה לֹא אָכְלוּ בְּשַׂר תַּאֲוָה
כִּי אֲדֹנָי לֹא צִוָּה .

מְרֻוָחִים , בַּמֶּה סָעַד אָדָם בְּתוֹךְ הַגִּנָּה [20]
וְכַמָּה לוֹ שָׁם , יוֹם אוֹ מֵאָה שָׁנָה
הַגֵּד אִם יָדַעְתָּ בִּינָה
אֱזָר נָא כַּגֶּבֶר חֲלָצֶיךָ , בְּעֹז וְחֶדְוָה .
לֶדֶת שֵׁת נָקַב בּוֹ אָדָם דְּמוּתוֹ וְצַלְמוֹ
וּלְקַיִן וְהֶבֶל לֹא נִזְכַּר עֲלֵיהֶם גָּלְמוֹ
וּמָה עַד שְׁלֹשִׁים וּמְאַת לֹא הוֹלִיד בְּצַלְמוֹ בְּעוֹלָמוֹ
כִּדְמוּתוֹ אֲשֶׁר לֹא שָׁוָה . [21]
כָּזֶה הֶיִכְשַׁר לָכֶם יוֹדְעֵי תְּבוּנָה
כִּי הַבּוֹרֵא חָתַךְ קֵץ לְדוֹר הַמַּבּוּל וּמָנָה
וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה
בְּקֶצֶב וְקִצְוָה . [22]
יָשָׁר דְּבַר יְיָ בְּכָל הַמִּכְתָּב חַפְּשׂוּ
וְאוּלַי הַשָּׁנִים תְּבוּאֶינָה אֶל נָכוֹן הַסּוּ
וַיִּהְיוּ לְאָחוֹר וְלֹא לְפָנִים , כִּי נֶחְפְּשׂוּ
בְּמִנְיָן וְתִקְוָה . [23]
מִסְפַּר שֵׁת וְדוֹרוֹ יוֹמָם נֶחֱרֶת
שֵׁם וְדוֹרוֹ בִּלְעֲדֵי תֶרַח וְהָרָן , מִן הַמִּכְתָּב נִבְרֶת
הַלְעִיטֵנִי נָא מְעַט יַעֲרַת [24]

---

20) מרוחים, עיין בס' דקדוקי הטעמים לבן אשר (צד 17) וז"ל: ממצעת הפסוק ומרויחה, וכונת המשורר כאן : אמנם ה' לא הותר לאדם הראשון לאכל בשר אבל הגידו נא מבארי המקרא, מה אכל האדם שם , וכמה ימים היה בגן עדן. 21) עיין במבוא . 22) הראב"ע בפירושו (בראש' ו' ג') יאמר שם : יש אומרים שזה קצב כל אדם וכו', והאמת מה שאמר המתרגם ארמי', שנתן קץ לאדם כטעם עוד ארבעים ואם ישובו ימלטו, ואם לא ישובו וימותו. 23) כונתו אם נחפש לא יעלה מספר השנים לנכון . 24) טמפר ירמיה נ"א כ"ז) שת"ז לשר ונגיד, בכ"י : טעם יערת, אך ב' תקן לנכין: מעט .

לְמַעַן סְפוֹת הָרָוָה ,
חָק, בְּעֵת הַהִיא וַיֵּרֶד יְהוּדָה
יְמֵאֶחָיו טֶרֶם הִמָּכֵר יוֹסֵף. הִנֵּה לַתּוֹרָה וְלַתְּעוּדָה
מַה בֶּצַע כִּי לֹא עוֹד עִמָּם הָיָה בַּעֲדָה 25)
וּבְתוֹךְ עֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנִים . . . . . .
הִגִּיעַ אוֹנָן עִם אִשָּׁה לְהִוָּעֲדָה . . . . . .
ג) לַחֲרוֹשׁ בְּעֶגְלָה מְלֻמָּדָה
וְהֻלֶּדֶת פֶּרֶץ וּבְנֵי פֶרֶץ חֶצְרוֹן וְחָמוּל לְעוֹדְדָה
יְמֵי שְׁנוֹתָם בָּהֶם כַּמָּה לְהִתְוָה .
חֵי עוֹלָם הִבְטִיחַ הָאָב וְהִסְבִּירוֹ
כֹּה יִהְיֶה זַרְעֶךָ, וְהֶאֱמִין בִּדְבָרוֹ 26)
וְאֵיךְ אַחֲרֵי כֵן עָנָהוּ בְּאַף וְהִמְרִירוֹ
כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ צָרוֹ
לְהָפֵר אֶת הָאַתְוָה .
זְמָן אִם לֹא שָׁלֵם לָאֱמֹרִי
לָמָּה מִכָּל הָאוּמוֹת הֶעֱבִידוֹ הַמִּצְרִי
לֹא יוּכַל הֱיוֹת בְּכָל הָאֲרָצוֹת, וּבְמַעְבַּד עִבְרִי
נִפְרַד לְתַאֲוָה .
וּבְיוֹם הַהוּא נִשְׁבַּע לְתִתּוֹ עֲשָׂרָה גוֹיִם מוֹרָשָׁה 27)
אֵיךְ וּבַחֲמִשָּׁה מְקוֹמוֹת אָמַר שִׁשָּׁה
וּבְאֶחָד חֲמִשָּׁה, וּבְאֶחָד שְׁלֹשָׁה
וּמֹשֶׁה הוֹסִיף שִׁבְעָה בְּהַפָּרָשָׁה, וְאָנָה צִוָּה . 28)

---

25) מדברי הראב"ע בפירושו (בראש' ל"ח א') נראה כונת המשורר פה ואיך לתקן לישונו, וכה אמר הראב"ע שם: ויהי בעת ההיא, אין זאת העת כאשר נמכר יוסף רק קודם המכרו וכו', והוצרכתי לפירוש הזה בעבור שאין מיום שנמכר יוסף עד יום רדת אבותינו במצרים רק כ"ב שנה, והנה נולד אונן שהוא שני לבני יהודה, וגדל עד שהיה לו זרע. 26) בראשית (ט"ו ח'). 27) שם (ט"ו י"ח) שמות (ג' י"ז) שם (ל"ג כ') דברים (כ' י"ז). 28) שם (ז' ב'). הראב"ע בפירושו (בראש' ט"ו י"ט) יאמר: בפרשה הזאת הם עשרה בפרט, ובמקום אחר בכלל; ובזה השיב בלאחר יד על השאלה הזאת.

הִפְרִישׁ אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה , הֶבֶל
לְזַרְעוֹ בַּעֲבוֹדַת סֵבֶל
וְאַחֲרֵי כֵן הוֹסִיף שְׁלֹשִׁים , הַדַּעַת לְבַלְבֵּל [29]
מֵאַיִן תֵּצֵאנָה אֵלֶּה הַשָּׁנִים אֲשֶׁר הִתְוָה .
דִּבַּת הָאָרֶץ שָׁמְעוּ , וִימֵינוּ הֵרִים
אִם יִרְאֶנָּה אִישׁ לְמַעְלָה מֵעֶשְׂרִים [30]
בִּלְתִּי כָּלֵב בֶּן יְפֻנֶּה הַקְּנִזִּי מִן הַגֵּרִים
הוּא יִרְאֶנָּה בְשַׁלְוָה .
גֵּשׁ הָלְאָה וְהָבֵן נָכוֹן בְּאִישִׁים
יְהוֹשֻׁעַ בְּהָסֵרִי עֶשְׂרִים הָרִשִׁים [31]
וְאַרְבָּעִים בַּמִּדְבָּר הִנֵּה שִׁשִּׁים
נוֹתְרוּ מִיָּמָיו בַּחֲלוֹק הָאָרֶץ חֲמִשִּׁים
בְּמוֹתוֹ אֲשֶׁר חִוָּה . [32]
בַּקֵּר עוֹד יְמֵי דָוִד וּשְׁמוּאֵל לְאִטִּים [33]
וְעֵלִי , וְאִגֶּרֶת יִפְתָּח , וִימֵי הַשּׁוֹפְטִים [34]
אֵיךְ יַגִּיעוּ לְאַרְבַּע מֵאוֹת וּשְׁמוֹנִים נִפְרָטִים
בְּלִי טָעוּת וּמְעֻוָּה

---

29) עיין במבוא דעת רס"ג בזה. 30) במדבר (י"ד כ"ט). 31) כונתי אם תתבונן על מספר שנות האנשים שמשלו על ישראל, כמו יהושע, דוד, ושמואל וכו', ואיך עלו שנותיהם לד' מאות ושמונים, ותראה כי החשבון הזה לא נכון כלל, יהושע חי מאה ועשר שנים, נחסר משנותיו עשרים שנה הרשים בתורה מקודם (במדבר י"ד כ"ט) יפלו פגריכם וגו' מבן עשרים שנה ומעלה, כי לפי זה היה אז בעת הגזירה בן עשרים, הוסיף עוד לזה ארבעים שנה שהיה במדבר, יעלה ביחד ששים, והנה כאשר יהושע חי מאה ועשר, עלה לו חמשים שנה על חלוק הארץ, ואם תחבר לזה שנותיו של הכהן עלי, וימי השופטים, וימי שמואל ודוד לא יעלה חשבון השנים היטב, אבל דברי המשורר לא נכונים, כי לדעת חז"ל שבע שנים כבש ושבע שנים חלק יהושע את הארץ, ועיין סדר עולם רבה (פ' י"ב) מאת ראבנער.

32) חיוה: כמו (תהלים י"ט ג') יחוה דעת. 33) לאטים, כמו (ש"ב י"ח, ה') לאט לי לנער, פי' בנחת, ויש אומרים לשון כיסוי וסתר, עיין מחברת הערוך לר"ש פרחון ערך אט.

34) אגרת יפתח, כונתו על הפרט שכתב יפתח במכתבו למלך בני עמון (שופטים י"א כ"ו) בשבת ישראל וגו' שלש מאות שנה.

אִישׁ בֹּשֶׁת לֹא הָיָה לְשָׁאוּל בִּתְחִלַּת מַלְכוּתוֹ
וְאַחֲרֵי מוֹתוֹ נִמְצָא אַרְבָּעִים לְמוֹלַדְתּוֹ
וְאַרְבָּעִים לְאַבְשָׁלוֹם בִּמְרִידָתוֹ 35)
לִפְנֵי מְלָכִים לְרַאֲוָה .
נָאֶה צוּרָה , יְפֵה תְּמוּנָה
גֵּשׁ הָלְאָה וְהָסֵר תּוֹאֲנָה
וְאֶל דְּבָרַי הַאֲזִינָה
וְהָשֵׁב מִן הַמִּקְרָא נְכוֹנָה .

אחרת

אָסָא בִּשְׁנַת עֶשְׂרִים וָשֵׁשׁ לְמַלְכוּתוֹ מָלַךְ אֵלָה
וּכְבָר בַּעֲשָׂא מֵת קָבוּר בַּמְּהִלָּה
וְאֵיךְ בִּשְׁנַת שְׁלֹשִׁים וָשֵׁשׁ לְאָסָא , בַּעְשָׁא עוֹלָה]
[נִלְכַּד אֲחוּזָה , 37)
בֶּן אַחְאָב הוּא יְהוֹרָם מָלַךְ עַל שֹׁמְרוֹנָה
בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לִיהוֹרָם בֶּן יְהוֹשָׁפָט , שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה שָׁנָה
וְעוֹד [יְהוֹרָם בֶּן] יְהוֹשָׁפָט מָלַךְ וְנִתְמַנָּה 38)
בִּשְׁנַת חָמֵשׁ לְיוֹרָם בֶּן אַחְאָב וּבֶאֱמוּנָה
וְאֵיךְ] מָלַךְ בְּחַיֵּי אָבִיו , וּמַמְלֶכֶת אָבִיו נְכוֹנָה
ד) בְּקִרְיָה עַלִּיזָה .
גָּוַע יְהוֹרָם בֶּן יְהוֹשָׁפָט בֶּן אַרְבָּעִים
וּבְמוֹתוֹ כְּבָר הָיָה קָטֹן בָּנָיו בֶּן שְׁתַּיִם וְאַרְבָּעִים 39)

---

35) ש"ב (כ', י') עיין אברבנאל. שם (ט"ו ז') עיין הבאור וסדר עולם רבה (פ' י"ג, י"ד) הנזכר . 36) יחזקאל (כ"ח , י"ז) לפני מלכים נתתיך לראוה בך, וכונתו כי מרידת אבשלום נגד דוד אביו, צריך להיות אזהרה למלכים עם בניהם . 37) עיין דה"ב (ט"ז, א') עיין הבאור שם : איך יצדק היות עלות בעשא בשנת שלשים ושש למלכות אסא וכו' ע"ש ; החסר פה בכ"י יקן נ"פ לנכון . 38) החסר תקן נ"פ לנכון, ועיין מלכים ב' (א', י"ז) ; ח', ט"ז) והבאור שם. 39) מ"ב (ח' כ"ו) דה"ב (כ"ב א') ועיין רש"י שם.

וּמָלַךְ בִּשְׁנַת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה בַּקְּבוּעִים.
וְעוֹד בְּאַחַת עֶשְׂרֵה שֵׁמֶת לְתַעְתּוּעִים
הֲלֹא זֹאת רוּחַ עִוְעִים
וְהֵמָּה עַזָּה
דֶּרֶג יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ בְּמַלְכוּת אוֹם שְׁלִישִׁיָּה (40
בִּשְׁנַת חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה לְמַלְכוּת אֲמַצְיָה
וּבִשְׁנַת עֶשְׂרִים וְשֶׁבַע לְיָרָבְעָם מָלַךְ עֲזַרְיָה בֶּן אֲמַצְיָה
וּבִשְׁנַת עֶשְׂרִים וְשָׁלוֹשׁ שָׁנָה לְיוֹאָשׁ בֶּן אֲחַזְיָה
וְעוֹד בִּשְׁלֹשִׁים וָשֶׁבַע מָלַךְ בְּנוֹ בְּקֶשֶׁת רְמִיָּה
וְהַמְּלָאכָה נִמְבְּזָה.
הֲלֹא חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָלַךְ אֲמַצְיָה עִם יָרָבְעָם
וּבִשְׁנַת חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה לְיָרָבְעָם הַמֶּלֶךְ עֲזַרְיָה עַל הָעָם
וְאֵיךְ יֵחָשֵׁב עֶשְׂרִים וְשֶׁבַע בַּפָּעַם, וּבְרֹאשׁ כֻּלָּם וּבְצָעַם
הַשְּׁמֵנָה הִיא אִם רָזָה. (41
וּבַחֶשְׁבּוֹן הָרִאשׁוֹן בְּמוֹת יָרָבְעָם וְהוּרַד לְאַשְׁמַנָּה
כְּבָר עֲזַרְיָה בְּמַלְכוּת עֶשְׂרִים וְשֶׁבַע שָׁנִים נִמְנָה
בְּחֶשְׁבּוֹן הַשֵּׁנִי [מָלַךְ] אַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה
וְאֵיךְ מָלַךְ זְכַרְיָה בֶּן יָרָבְעָם הִנֵּה
בִּשְׁנַת שְׁלֹשִׁים וּשְׁמוֹנֶה שָׁנָה
הִנֵּה דֶרֶךְ נָלוֹזָה. (42
זָר נִכְתַּר אָחָז בִּשְׁנַת שְׁבַע עֶשְׂרֵה לְפֶּקַח
וּבִשְׁנַת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה לְאָחָז הוֹשֵׁעַ לַמְּלוּכָה לָקַח
אֵלֶּה שְׁמוֹנֶה שָׁנִים אֵיךְ נָמַסּוּ כְּרֶקַח (43
לִשְׁבִי וּלְבִזָּה.

40) דרג, כמו דרגא בארמית, ובשפת עבר מעלה, וכן נאמר בתוספתא שביעית (פ' ג') לא יחליק ולא ידריג. 41) בראש כלם ובצעם, כמו (עמוס ט', א') ובצעם בראש כלם.
42) עיין במפרשי התנ"ך, ועיין סדר עולם רבה הנזכר בכמה מקומות ותבין כונת המשורר פה. 43) בכ"י: ברקח.

חָרַט עוֹד, כִּי מָלַךְ הוֹשֵׁעַ בִּשְׁנַת עֶשְׂרִים לְיוֹתָם
וּכְבָר יוֹתָם נִקְבַּר וְנִסְתָּם
אֵיזֶה מוֹשֵׁל עָלַי יִמְשׁוֹל אָז אֵיתָם
אִם לִי רָזֶה. 44)

טָבַע שְׁנֵי יְהוֹיָכִין, שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה וַחֳדָשִׁים שְׁלֹשָׁה
וּבְדִבְרֵי הַיָּמִים שְׁמוֹנֶה שָׁנִים וַחֳדָשִׁים שְׁלֹשָׁה וַעֲשֶׂרֶת יָמִים חֲרוּשָׁה
הַשְׂכִּילוּ יוֹדְעֵי דָּת מוֹרָשָׁה. 45)

יַחַשׂ [הַ]גּוֹלָה שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה אֶלֶף, בִּשְׁנַת שְׁמוֹנֶה 46)
וְאַרְבַּעַת אֲלָפִים וְשֵׁשׁ מֵאוֹת בִּשְׁנַת שֶׁבַע הַכֹּל יִמָּנֶה 47)
וְהִנֵּה בְּיַד הַמַּלְאָכִים הַבָּאִים אֶל צִדְקִיָּה יְכַנֶּה
. . . . . אג . . . ר . . . .

וְהוֹצִיא יְהוֹיָכִין מִבֵּית הָאֲסוּרִים
בְּיֶרַח הַמִּשָּׁה וְעֶשְׂרִים, [נוֹסָפִים עַל] שִׁבְעָה וְעֶשְׂרִים 48)
וְכֵן בְּעֶשֶׂר לַחֹדֶשׁ [הַשְּׁמִינִי] בְּשִׁבְעָה לַחֹדֶשׁ מְחַסְּרִים 49)
בְּגַאֲוָה . . . . . . דִּבְרֵי הַיָּמִים . . . . צְרוּפִים
זֶה לָזֶה יוֹסִיף . . . .

. . . .

ה׳ וַעֲרוּכָה.

מִשְׂכִּילֵי עָם הוֹאִילוּ פְּנוּ אֵלַי
וְעַל פְּנֵיכֶם אִם אֲכַזֵּב בְּמִלָּי
כָּל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא, וְגַם כְּלֵי אַבְנֵי גְלָלַי 50)

---

44) מ״ב (ט״ו ל׳) ועיין רש״י שם, וז״ל: בשנת ארבע ליותם, היה לו לומר בשנת ארבע לאחז, שהרי כל ימי מלכות יותם שש עשרה שנה וכו׳, ומטעם זה ישאל פ.ה המשורר, ע״כ איזה מושל משל עלי אז עמהם, בד׳ שנים האלה, הגד נא לי הכוד הזה אשר ממני נעלם. 45) מ״ב (כ״ד ח׳) ועיין הבאור, דה״ב (ל״ו, ט׳).

46) מ״ב (כ״ד, י״ב, י״ד). 47) ירמיה (נ״ב כ״ח) מ״ב (כ״ד ט״ו) ועיין הבאור שם.

48) ירמיה (נ״ב ל״א) מ״ב (כ״ה ח׳). 50) כלשון המשנה: כלי גללים, עיין מסכת כלים פרק יו״ד משנה א׳.

וְאֵיךְ לֹא יִטְמְאוּ צָמִיד פָּתִיל כֵּלִי
בְּיַד חֲזָקָה וּבְחֵמָה שְׁפוּכָה .
נֹכַח כָּזֶה כְּלִי אָטוּם כְּעֶרְכּוֹ
אֲשֶׁר יִהְיֶה עִם אֲשֶׁר יָמוּת בְּתוֹכוֹ 51)
כֵּן הִשְׂכִּיל , וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפּוֹל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ 52)
וְאִם נָפַל הַשֶּׁרֶץ בְּצִדּוֹ אֶל הַכֶּלִי , יָשַׁב עָלָיו וּדְרָכוֹ
אֵיךְ לֹא יִשָּׁבֵר וִיתֻתְּכוֹ 53)
וַתִּתַּשׁ בְּחֵמָה לְאֶרֶץ הֻשְׁלָכָה . 54)
שֶׂכֶל אֲמָרַי מְבִינִים הַאֲזִינוּ, בִּינוּ הֲגִיגִי
הִנֵּה כֹהֲנֵי יְיָ בִּהְיוֹת הַקֳּדָשִׁים בְּיָדָם, לְמַלֵּא רָמוּת לַגַּי
וְרוּחַ הַקֹּדֶשׁ בָּם, לֹא יָדְעוּ עֲנוֹת לְחַגַּי 55)
אַף כִּי עַתָּה , נוּגֵי רוּחַ מוּגֵי לֵב מִמּוֹעֵד נוּגֵי
וְקָרָאתָ אֲלֵיהֶם וְהֵם לֹא יַעֲנוּכָה . 56)
עֲמוּקָה מִשְּׁאוֹל מַה תֵּדַע לְהַעַל
גָּבְהֵי שָׁמַיִם מַה תִּפְעַל
אִם אָמַרְתִּי אֶחְכָּמָה וָאָרִים יָדִי בְּמוֹעַל 57)
גַּם הוּא עָוֹן פְּלִילִי וְנוֹאָל , כִּי כִחֲשׁוּ לָאֵל מִמַּעַל
מֵחַטַּאת סְדֹם הַהֲפוּכָה . 58)

פֵּרַשׁ הַכֹּל בִּפְרַט שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה עֲרָוֹת
אֵם חֲתָנוֹ וְהוֹתְנוֹ וְאָבִיו וְאִמּוֹ לְהַזְהִיר לְצַוּוֹת
וְעוֹנֶשׁ בַּת בְּנוֹ וַאֲחוֹתוֹ מֵאָבִיו וְאִמּוֹ לֹא זָכַר לְהַוּוֹת

51) בכ"י: אשר יהיה . 52) ויקרא (י"א ל"ג) . 53) וכה אמר הראב"ע בפירושו (ויקרא י"א כ"ה) ויש מין ממין הצדוקים שאמרו כי כל הנוגע בהם והם חיים מטמא, ואין צורך להשיב על דבר שגעון. 54) יחזקאל (י"ט י"ב) . 55) עיין בג' פסחים (ד' י"ז, ע"ב) רב אמר אישתבש כהני, ושמואל אמר לא אישתבש כהני; בכ"י למל ... לני; והקנתי ע"פ הכתוב יחזקאל (ל"ב, ה') ומלאתי הגאיות רמותך. 56) צפניה (ג' י"ג) נוגי ממועד .

57) נחמיה (ח' ו') במועל פירושו כמו במורך ורך לב, ועיין הבאור שם ; החסר פה תקן פ' לנכון ע"פ הכתוב (קהלת ז', כ"ג). 58) איוב (ל"א כ"ח) איכה (ד' ו') וכונתו על ראש הכתוב : ויגדל עון בת עמי וגו' .

אִם נִתְכַּסָּה עִמָּם בַּשְּׂמִיכָה . [59]

צִוּוּיִם כֵּן עוֹנְשָׁם לֹא הִזְכִּיר כְּשׁוּרָה
הֲפָכָם לְמַטָּה לְמַעְלָה בְּעוֹנְשָׁם בְּהַזְהָרָה
עֲוֹנוֹת אַחֲרוֹנוֹת אַחֲרָיו הֶחֱזִיק הֶהָרָה
כְּעוּגָה בְּלִי הֲפוּכָה . [60]

[קַבָּה] גַּם כִּי קָבָה אֲרָרִים שְׁנֵים עָשָׂר
לֹא זָכַר כִּי אִם אַרְבַּע מֵהֶן בְּאָלָה וּבְאִסָּר
וְכָל הַנּוֹתָרוֹת דָּחָה חָסֵר
בְּעִמְקְךָ וּבְכָה . [61]

רָצוּף אַהֲבָה עִם שִׁפְחָה נֶחֱרֶפֶת
אֵיל אָשָׁם כַּפָּרָתוֹ , תְּמוּר רִשְׁעָה מְסַלֶּפֶת
וְלָמָה אֲשֵׁמִים מוֹשִׁיבֵי נָכְרִיּוֹת נִצְעֶפֶת [62]
עֵת לֹא לְיוֹם אֶחָד הַמְּלָאכָה . [63]

שָׁקְדוּ מִתְחַתְּנֵי בְּעַם מִצְרִי קְהַל הֲמוֹנִי
לְהוֹצִיא כָּל [הַנָּשִׁים] וְהַנּוֹלָד מֵהֶם בַּעֲצַת אֲדֹנָי [64]
אֵיךְ נִזְהֲרוּ חֻקִּים כָּאֵלֶּה בְּתוֹרַת אֲ[דֹנָי]
מִשּׁוֹמוֹ עַם עוֹלָם הַגִּידָה וְעָרְכָה . [65]
תּוֹרַת שׁוֹר אוֹ כֶבֶשׂ אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד בָּעֵדֶר
עֵגֶל גְּדִי כְּמוֹ כֶּבֶשׂ כֵּן יֶהְדָּר [66]

---

59) והיטב אמר הראב״ע בפירושו (דברים כ״ז, י״ד) וז״ל : והטעם להזכיר אלה י״א עבירות, בעבור שיוכל לעשותם בסתר, והעד ושם בסתר כי אם יעשה בגלוי יומת, וכן מכה רעהו בסתר וכו׳, והזכיר הגר גם היתום והאלמנה, כי אם יטה הדיין משפט אחרים יערערו עליו ויפרסמוהו, והגר והיתום והאלמנה אין להם כח, ושוכב עם אשת אב ואחות וחותנת אינו נחשד להתייחד עמה, על כן הוא דבר פתר .

60) הושע (ז׳ ח׳) ומה נכונים דברי הראב״ע (דברים כ״ז, י״ד) וז״ל: והחל מהעיקר שהוא בינו ובין בוראו ואחר כן בינו ובין אבותיו, כי מי ידע אם יקלה אותם. 61) דברים (כ״ז כ׳) שמות (ז׳ כ״ט) ובכה ובעמך. 62) נצעפת, מלשון צעיף (בראש׳ כ״ד ס״ה) וכונתו שהיתה לאיש. 63) עזרא (י׳ י״ג) . 64) שם (י׳ ג׳) . 65) החסר תקן נ״פ לנכון, בכ״י : משומי. 66) יחדר (יחזקאל כ״א י״ד) החודרת לכם .

וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ, בְּגֵידֶר
פָּרָה וְרָחֵל וְאֶת בְּנָהּ יְסַדֵּר. [67]
זֹאת הַמַּסֵּכָה [הַנְּסוּכָה]. [68]
בְּאֹהֶל מוֹעֵד מִחוּץ לַפָּרֹכֶת
מִחוּץ לַפָּרוֹכֶת [הָעֵדוּת] בְּאֹהֶל מוֹעֵד נֶהְפֶּכֶת [69]
וְכָאֵלֶּה רַבּוֹת בְּיָמִין חַיִּים מַאֲרֶכֶת
ן) נֶפֶשׁ מְשִׁיבָה. [70]

אחרת

תַּשְׁלוּמֵי בְהֵמָה וּמַכֵּה אָדָם יוּמָת
לָמָּה הִזְכִּירוּ פַּעֲמַיִם זֶה לָזֶה לְעֻמַּת [71]
בַּשֵּׁנִי מַכֵּה בְּהֵמָה וּמַכֵּה אָדָם מְגַמַּת
וּבָרִאשׁוֹן הוֹסִיף נִשְׁמַת רוּחַ אָדָם הָעוֹלָה.
שֶׁבַע שַׁבְּתוֹת שָׁנִים בֶּאֱמוּנָה
יֵדַע כַּמָּה יַעֲלוּ מִי מָנָה
שֶׁבַע שָׁנִים שֶׁבַע פְּעָמִים לָמָּה עוֹד שָׁנָה
וְעוֹד שֶׁבַע שַׁבְּתוֹת הֶשְׁבָּם לְאָזְנָהּ
תֵּשַׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה [72]
לְקוֹל הֲמוּלָּה גְדוֹלָה. [73]
רֵשַׁם וַיְשַׁלַּח מֹשֶׁה לְחֹתְנוֹ
וְלֹא נוֹדַע מָתַי שָׁב לְמֹשֶׁה בְּמַחֲנוֹ
וַיֹּאמֶר לוֹ לְכָה אִתָּנוּ הֱיוֹת לָנוּ עֵינוֹ

---

67) ויקרא (כ"ב; כ"ג, כ"ח) הרמב"ן בפירושו על התורה יאמר שם: וא"כ היה ראוי שיאמר פרה או כבשה. 68) ישעיה (כ"ה ז'). 69) שמות (כ"ז כ"א) ויקרא (כ"ד ג') ההסר תקן פה נ"פ לנכון. 70) בכ"י: נארכת, ש' תקן לנכון מארכת, כמו (משלי ג' ט"ז) ארך ימים בימינה; נפש משיבה כמו (תהלים י"ט ח') תורת ה' משיבת נפש, וכונתו כי יש בתורה אשר בימינה אריכת חיים ותשיב נפש, מליצות רבות כאלה קשות והכרי טעם. 71) מכאן ואילך יצא המשורר להראות, כי יש עוד בתנ"ך מליצות זרות וקשות, כמו, ויקרא (כ"ד: י"ז, כ"א). 72) שם (כ"ה ח') בכ"י: השכם, אך צ"ל: חשבם, כמו שאמר להלן (ד' י"א, אות פ') פקדם חשבם באמונים. 73) ירמיה (י"א, ט"ז).

מֵאַיִן נֵדַע אִם הָלַךְ אִם שָׁב לִמְעוֹנוֹ
וְאֶל אַרְצוֹ סֶלָה. (74
קֶשֶׁר צִיצִת צִוָּה לַעֲשׂוֹתָם
עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדוֹרֹתָם
וְנָתְנוּ עַל צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת בְּאַדְרוֹתָם
אֵיךְ נָכִין הַצִּיצִת וְהַתְּכֵלֶת בְּסִדְרוֹתָם
בְּמַעֲטֵה תְהִלָּה.
צִוָּה אֱלֹהִים לְבִלְעָם, קוּם לֵךְ עִם הַשָּׂרִים
וְאַחַר, וַיִּחַר אַפּוֹ כִּי הוֹלֵךְ בְּזִיהוּרִים
וַיֵּצֵא אִתּוֹ לְהַחֲרִים
וַיִּשְׁלַח מַלְאָךְ וְהִשִּׂיגוֹ בֵּין הַמְּצָרִים
בְּדֶרֶךְ לֹא סְלוּלָה. (75
פְּגָעוֹ וְצִוָּהוּ בְּיִחוּדוֹ,
לְדַבֵּר כָּל אֲשֶׁר יְדַבֵּר לוֹ, הִפְחִידוֹ,
כִּי אִם הָיָה מְקַלֵּל בְּמִצְוַת פְּקוּדוֹ
אֱלוֹהַּ בְּדַבְּרוֹ עִמּוֹ יַשְׁמִידוֹ,
וְכֵן אָמַר וָאַצִּיל אֶתְכֶם מִיָּדוֹ (76
הֲיֵשׁ אֱלוֹהַּ בִּלְעָדוֹ רַב עֲלִילָה.
עוֹל יָמִים בֶּן כַּמָּה שָׁנִים יִהְיֶה בְעִתּוֹ
וְיָקוּם עָלָיו נִדְרוֹ וּשְׁבוּעָתוֹ
אֵלֶּה הַחֻקִּים אֲשֶׁר צִוָּה בֵּין אָב לְבִתּוֹ
אֱלֹהִים שׁוֹכֵן מַעְלָה. (77
סֵדֶר הַשְּׁבָטִים לָמָּה כֵּן עַל הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה
וְעוֹד דֶּרֶךְ מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ בַּמְסִלָּה

---

74) שמות (י"ח כ"ז) במדבר (י"א, כ"ט); 75) עיין רמב"ן (במדבר ט"ו כ') ותמ[...] הטעם הנכון מדוע יצא ה' אהרי כן להחרים אותו. 76) יהושע (כ"ד י'). 77) במדב' (ל' י"ז).

בְּאֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי הַיּוֹשֵׁב בַּשְּׁפֵלָה [78]
אֵי־זֶה הַדֶּרֶךְ יֵחָלֶק אוֹר תְּהִלָּה [79]
וְהַשֶּׁמֶשׁ בָּא וְנַעֲלָה וַיְהִי חֹשֶׁךְ אֲפֵלָה
נָבִיא יְיָ לֹא הִזְהִיר עַל הַחֵלֶב בְּאֵלֶּה הַדְּבָרִים
וְגַם לֹא זָכַר, יוֹם תְּרוּעָה וְכִפּוּרִים
כַּאֲשֶׁר הִזְכִּיר כָּל הַמּוֹעֲדִים
בְּרוֹ[ב] צָו[ו] וּשְׁחִיטָה וַאֲכִילַת צֹאן וּשְׁוָרִים
בְּזֶבַח וְעוֹלָה. [80]
מִגְרַשׁ עִיר הַמִּקְלָט שֵׁשׁ בַּאֲמוּרוֹת
צִוָּה, וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם בְּכָל מוֹשְׁבוֹתֵיכֶם לְדוֹרוֹת, [81]
וְאֵיךְ שֵׁשׁ עָרִים יִהְיוּ בְּכָל מוֹשָׁב לְדוֹרוֹת [חֲ]רוֹת
וְיִשְׂרָאֵל גָּלוּ בְּשַׁעֲרֵי הָאָרֶץ לְהִזָּרוֹת
לִהְיוֹתָם לְאָלָה וְלִקְלָלָה.
לְעֶבֶד אָמַר כִּי מִשְׁנֶה שְׂכַר שָׂכִיר עֲבָדְךָ ב.. [82]

. . . .

ז) יְלָדִים אֵין לְאַבְשָׁלוֹם כֵּן בְּמִקְרָא נֶאֱמַר
כִּי אֵין לוֹ בֵּן אָמַר
הִצִּיב מַצֶּבֶת לְמִשְׁמָר [83]
וְאֵיךְ וַיִּוָּלְדוּ לְאַבְשָׁלוֹם שְׁלֹשָׁה בָנִים וּבַת וּשְׁמָהּ תָּמָר
אִשָּׁה יְפַת מַרְאֶה כְּחַרְסָה. [84]
כַּבִּיר צִוָּנוּ בְּתוֹרָתוֹ בְּמִלָּה.

---

78) דברים (י"א, ל') שם (כ"ז, י"ב). 79) איוב (ל"ח. כ"ד). 80) עיין במבוא.
81) במדבר (ל"ה כ"ט) עיין רש"י וז"ל: לדרותיכם בכל מושבותיכם, למד שתהא סנהדרין קטנה נוהגת בחוצה לארץ כל זמן שנוהגת בארץ ישראל, ובזה בטלה שאלת המשורר, יען מלת לדרותיכם לא תסוב על ערי המקלט. 82) דברים (ט"ו, י"ח).
83) ש"ב (י"ח י"ח) ראיתי לסדר פה הדפים מן הכ"י, כמו ששער ב' לנכון, עיין במאמרו הנזכר (צד 773). 84) ש"ב (י"ד, כ"ז; י"ח, י"ח) ועיין הבאור שם: אין לו בן, אף על פי שסיפר למעלה שהיה לו ג' בנים, יתכן שמתו או שעשה המצבה בטרם הוליד בנים.

לֹא תֹאכְלוּ כָּל טְרֵפָה וּנְבֵלָה ,
וְאֵיךְ צִוָּה לָעוֹרְבִים אֶת אֵלִיָּה לְכַלְכָּלָה
יוֹם יוֹם לַעֲמוּסָה 85) .
לָתֵךְ בַּחֲמִשָּׁה כֶּסֶף הַדִּבְיוֹנִים
וְרֹאשׁ חֲמוֹר בְּכֶסֶף שְׁמוֹנִים.
הַגֵּד בֶּאֱמֶת וּבֶאֱמוּנִים
אִם עִמְּךָ כְּמוּסָה . 86)
מְלִיצָה זֹאת בְּנוֹעַם
הַגֵּד בְּנַחַת וְלֹא בְזַעַם ,
וְהָעוֹד שִׁשִּׁים וְחָמֵשׁ שָׁנָה יֵחַת אֶפְרַיִם מֵעָם
בְּטֶרֶם יֵדַע הַנַּעַר בְּפַעַם
בְּרַע לְמָאֳסָה . 87)
נוֹהֵג מִסְפַּר הַשָּׁנִים וְעִתָּם
מֵאַיִן רֵאשִׁיתָם וּבְאֵי זוּ תַּכְלִיתָם
מֵאֵיזֶה יוֹם וְעַד גָּלוּתָם
לָבֹז וְלִמְשִׁסָּה . 88)
שֶׁבְּכָל פִּתְרוֹן צַו לָצָו קַו לָקָו 89)
בֵּאֲרוֹ בְמִשְׁקוֹלֶת וְגַם קָו
וְלֹא יַשִּׂיג מִשְׁפָּח אֲשֶׁר מִשְׁפָּט יְקַו 90)

---

85) מ"א (י"ז, ו') חז"ל אמרו משלחנו של אחאב היו מביאין לו, ורד"ק הביא דעת האומרים שהיו סוחרים מענין עורבי מערבך (יחזקאל כ"ז, כ"ז) או מעם ערב. 86) מ"ב (ו' כ"ה) בכ"י: כסוסה, והקנתי על כמוסה (דברים ל', ל"ד) כמס עמדי; וכונתו הגד נא לי הפירוש אם כמוס עמך, כמו שאמר להלן (ד' י"א, אות ת') על גאוני בבל, כי בלבם הרושה הפירוש, ואינם רוצים להגיד לאחרים; ופשר מלת דביונים לא נודע עוד אל נכון, עיין שרשי רד"ק ערך דב. 87) ישעיה (ז' ח'). 88) כונתו נראה ע"פ דברי הראב"ע בפירושו הקצר על שמות (י"ב מ') וז"ל: והנה אמר הנביא ובעוד ששים וחמש שנה יחת אפרים, וזה היה במלכות אחז, ואם נאמר כי בתחלת מלכותו היתה הנביאה הזאת, הנה כל מלכות אחז שש עשרה ובשנת שש לחזקיה גלתה שמרון, ותחלת החשבון היה מ ום הרעש. 89) ישעיה (כ"ח י'). 90) ע"ד הכתוב (שם ה' ז') ויקו למשפט והנה משפח.

הֵן תּוֹחַלְתּוֹ נִכְזָבָה וְנָמַסָּה. 91)
עֶרֶךְ הַכֹּל הַיּוֹם, פֵּשֶׁר הַבִּנְיָה
יְהַרוֹשׁ הַזּוֹרֵעַ בְּאֶרֶץ נְשִׁיָּה
לְפִתְרוֹן, חִטָּה וּשְׂעוֹרָה זְרוּיָה
קֶצַח וְכַמּוֹן עֵינֵי צוֹפִיָּה. 92)
מַה זֹּאת עֵצָה פְּלִיאָה הִגְדִּיל תּוּשִׁיָּה
אֲשֶׁר הָאֱלֹהִים עָשָׂה:
פִּרְעוֹת שֶׁבַע עַל חַטֹּאתֵיכֶם בְּשִׁנּוּן
וְעוֹד מַכֵּה כִּפְלַיִם לְבַקֵּשׁ תַּאֲנוּן 93)
וְאַיֵּה חֲסָדֶיךָ הָרִאשׁוֹנִים יְיָ רַחוּם וְחַנּוּן
כָּל עָוֹן תִּשָּׂא.
צְבָא כָּל הַגּוֹיִם מִדֵּי שַׁבָּת וְחוֹדֶשׁ
אֵיךְ יָבוֹא כָל בָּשָׂר לְהִשְׁתַּחֲוֹת בְּצִיּוֹן לַקּוֹדֶשׁ 94)
וּזְכַרְיָה הֶחֱלִיף מִדֵּי שָׁנָה בַּקּוֹדֶשׁ
מֶלֶךְ רָם וְנִשָּׂא.
קָצְרָה הַיָּד וְנִלְאָה 95)
לְחַוּוֹת חָכְמַת הַמִּקְרָא פְּלִיאָה
כֹּל אֲשֶׁר הַלֵּב יָבִין לַאֲלָפִים וּמֵאָה
וְהַדְיוֹ יִקְפָּא [בְּעֵט] בְּכַף הָרֹאָה
לְהָתֵם חֵפֶשׂ מְחֻפָּשׂ.
רוֹגְנִים [לֶקַח] לָמְדוּ לָהֶם 96)
[בַּשָּׁוְ]א יַחְבִּירוּ בִּבְלִי דַעַת מִלֵּיהֶם 97)
הוֹי חֲכָמִים בְּעֵינֵיהֶם, וּנְבוֹנִים לְנֶגֶד פְּנֵיהֶם

---

91) איוב (מ"א א'). 92) ישעיה (כ"ח כ"ד). 93) שנון, עיין סדר העבודה ליוסי בן יוסי (צד ד') שינן אמירה; תאנון, מלשון תואנה ועלילה, ויש המלה הזאת אצל ר"א הקליר, עיין בס' סינאג' פאעזיע לצונץ (צד 408). 94) ישעיה (ס"ו כ"ג).

95) בכ"י: הידולאה, אך ש' תקן לנכון. 96) ישעיה (כ"ט כ"ד) כן תקן פ' לנכון. 97) איוב (ל"ה ט"ז).

וְהִנֵּה דִבְרֵי] הַמּוֹרִים מָאָסוּ וְחָכְמַת מֶה לָהֶם 98)
כִּי נָעוּ בְּאֹרַח חַיִּים פְּלוּסָה .
שְׁאֵלוֹת הַמּוֹרִים , יִמְצָאוּם אֲנָשִׁים בַּקֶּשֶׁת 99)
הֲלֹא הֶבְלִים , יְאַחֲזֻמוּ יוֹשְׁבֵי פְּלֶשֶׁת
עָלִיתָ בְגוֹרָל עַד הִשְׁאִיר אֲבָנֶיהָ בְּקִיר חֲרֶשֶׂת
וַיִּנָּשֵׂא לְנַסֵּה . 100)
תּוֹרוֹת שֶׁאֱלָתָם שַׁעַטְנֵז וְכִלְאַיִם
וְעֵדוּתָם זוּ יִלְמְדוּ אִישׁ וְנַעֲרוּ יָלִינוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַיִם 101)
[לְמַעַן] רַבִּים לְהִתְעַלְּסָה .
יוֹצֵר וּבוֹרֵא הַכֹּל בִּדְבָרוֹ
ח) יוֹמָם יְצַוֶּה עָלַי חַסְדּוֹ וּבַלַּיְלָה עִמִּי שִׁירוֹ
יִזְכְּרֵנִי בִּרְצוֹן עַמּוֹ בְּחִירוֹ
וְיִפְקְדֵנִי בְּתוֹךְ עֶדְרוֹ
חֲבוּרַת הַצַּדִּיק וְדוֹרוֹ
וְאֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה . 102)

אחרת

אָמַרְתִּי אָשִׁימָה לְרוּחִי מַעְצָר
אֶשְׁמְרָה מַחְסוֹם כְּבִלּוֹם אוֹצָר
וְהִנֵּה רָשָׁע לְנֶגְדִּי מִלִּים יִפְצָר
לְדַבֵּר אֶל יְהוָֹה תּוֹעָה .

---

98) ירמיה (ח׳ ט׳). 99) כונתו אם יצא מורים כמוהו , להורות לבני ישראל דעת, וישאלו מהם שאלות על כתבי הקודש, אז יצאו נגדם אנשים בקשת להרגם, כי לא יתפוצו כלם בתבונה. 100) מ״ב (ג׳, כ״ה) וכונתי כי עליו עלה הגורל להתוכח עמהם, והרס ושבר כל דבריהם ונצחם, וינשא מאנשי חברתו לנסות אותם תמיד בשאלות.

101) נחמיה (ד׳, ט״ז) תורות שאלתם של בני עמו המחזיקים בקדושת התנ״ך, היא רק שעטנז וכלאים, ובזה יבלו ימיהם כי חכמה מה להם. 102) עיין במבוא, והמשורר חתם את שמו בסוף שירו כנראה מתוך הענין.

בְּמֶתֶג וָרֶסֶן לִבְלוֹם וְלָשִׂים פֶּה
פֹּה הַיּוֹשֶׁבֶת בְּתוֹךְ הָאֵיפָה
כִּכַּר עוֹפֶרֶת לְהַשְׁלִיךְ אֶל פִּיהָ וְאֶל שָׂפָה 103)
אֲשֶׁר לָמָּה לָמוּת יִקְרָא בְּדוֹפִי נְגוּפָה 104)
וְהִיא זֹאת הָרִשְׁעָה. 105)
גְּמוּרָה הַוּוֹת תַּחְשֹׁב לְשׁוֹנָהּ כְּתַעַר
עַל קְדוֹשֵׁי יְיָ הִרְחִיבוּ פֶּה בְּפַעַר
וַיֹּאמֶר לִבְנוֹת לָהּ בַּיִת בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר 106)
כִּי מִשָּׁם יָצְאוּ מֵרָעָה אֶל רָעָה. 107)
דִּבָּה יוֹצִיאוּ עַל צַדִּיק בְּגַאֲוָה וּבוּזָה
מְהַלְלֵי מוֹעֵד יְיָ נוּגֵי מִמּוֹעֵד בִּדְאָגָה וּרְגָזָה
דְּבַר יְיָ וַחֲכָמָיו לָהֶם בָּזָה
לֹא אָבוּ שְׁמוֹעַ זֹאת הַמַּרְגֵּעָה. 108)
הַאֲשִׁימֵם אֱלֹהִים הַיּוֹרֵי זִקִּים
שִׁנֵּיהֶם חִצִּים וָמָוֶת כְּמִתְלַהְלְהִים 109)
אֲשֶׁר אֵין חֲלִיפוֹת לָמוֹ וְלֹא יָרְאוּ אֱלֹהִים
וְלֹא שָׁבוּ מִדַּרְכָּם הָרִשְׁעָה.
וּמֵהֶם עוֹד תִּקַּח בִּפְלִילִים
וְהִשְׁלַכְתָּ אוֹתָם אֶל תּוֹךְ הַגֶּחָלִים
מִמֶּנּוּ תֵצֵא אֵשׁ אֶל כָּל בְּנֵי הָם יוֹשֵׁב אֹהָלִים 110)
כִּי בָעֲרָה כָאֵשׁ רִשְׁעָה. 111)
זֶה אֱלֹהִים חֵילִי, נָתַן לִי לְשׁוֹן לִמּוּדִים
וַיָּשֶׂם פִּי כְּחֶרֶב וְחִצִּים חַדִּים

---

103) מליצתו פה ע"פ הכתוב (זכריה ה', ז'). 104) בכ"י: רגופה. 105) זכריה (ה' י"א). 106) זכריה (ה' י"א) וסובב פה על ה' כי הוא אמר לבנות לה בית. 107) ירמיה (ט', ב'). 108) ישעיה (כ"ח, י"ב). 109) ע"ד הכתוב (משלי כ"ו, י"ח). 110) ע"ד הכתוב (יחזקאל ה' ד') ועיין במבוא. 111) ישעיה (ט' י"ז).

לְהַגִּיד עַל פְּנֵיהֶם דֶּרֶךְ צוֹעֲדִים.
וּלְהַחֲרִישׁ אֲשֶׁר הֵם בּוֹדִים
וְלֹא יִהְיֶה בְּפִיהֶם לִשְׁמוּעָה.
חִילוּ בְכוּ בָכוֹ לַהוֹלֵךְ בַּשִּׁבְיָה
שַׁלּוּם הַמֶּלֶךְ בֶּן־יֹאשִׁיָּה
וְאָנָה מָלַךְ שַׁלּוּם בָּעִיר הוֹמִיָּה
יְהוֹאָחָז מָלַךְ בְּעֶגְלָה יְפֵה־פִיָּה.
וּשְׁמוֹ יְהוֹחָנָן, הִנֵּה שַׁמָּה וְשַׁעֲרוּרִיָּה
וְהָיָה רַק זַוָעָה. 112)
מִסְפָּר זֶרַע דָוִד וְהַלְוִיִּם מְשָׁרְתִים בְּמַעֲמָד
יִהְיֶה כְּחוֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא יִמַּד
יְבַשֵּׂר דִּבְרֵי נְבִיא יְיָ בְּמִלִּים בְּלִי מַעֲמָד
וְנִרְאֶה וְנִשְׁתָּעָה.
יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא כֹּל, גּוֹאֵל יִשְׂרָאֵל וַאֲבִירִי
דִּבֵּר בְּקָדְשׁוֹ, כִּי לֹא יִמְלֹךְ לְעוֹלָם עַל עֶדְרִי
מִזֶּרַע הַמְּלוּכָה לֵישֵׁב נִזְרִי
כִּי לֹא יִהְיֶה עוֹד מִזַּרְעוֹ מוֹשֵׁל עַל עַמִּי בְּחִירִי
הַדָּבָר יָצָא מִפִּי הַנּוֹתֵן תְּשׁוּעָה. 113)
יוֹנַת אֵלֶם הָעִיר הַיּוֹנָה בְחִירָה
חָרוֹן וְחֶרֶב הַיּוֹנָה אֲמִירָה
וְעוֹד קָרָא לְמֶלֶךְ בָּבֶל שֵׁשַׁךְ וְנִמּוֹרָה
וְעַל יֹשְׁבֵי לֵב קָמַי רוּחַ נִבְעָרָה 114)

. . . .

ט) וְסַעַר סוֹעָה.

---

112) עיין דברי חז"ל (הוריות י"א, ע"ב) ולדעתם יהיה יוחנן המלך יהואחז, ועיין הבאור על דה"א (ג', ט"ו) והראב"ע בפירושו הקצר על שמות (ב', י') יאמר, בס' דניאל פרשתי כי יהואחז איננו יהוחנן. 113) ירמיה (כ"ב ל') ישעיה (מ"ג, כ') תהלים (קמ"ד י').
114) ירמיה (כ"ה ל"ח) שם (כ"ה כ"ו) ושם (נ"א א').

כְּלִי אֶחָד שִׁשָּׁה זְרוּעִים בְּלוּלִים אֲגוּרִים
וְעָשִׂיתָ אוֹתָם לֶחֶם כִּכָּרִים
וּמִכּוּלָּם לֹא הִזְכִּיר כִּי אִם עוּגַת שְׂעוֹרִים
בְּפִיו לִשְׁמוּעָה . 115)
לָשֵׂאת עֲוֹן בֵּית יִשְׂרָאֵל צִוָּה בִּשְׁפָעִים
יָמִים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְתִשְׁעִים
וַעֲוֹן בֵּית יְהוּדָה יָמִים אַרְבָּעִים
(יוֹם לַשָּׁנָה) יִפָּקְדוּ אֵלֶּה הַשָּׁנִים לְיִשְׂרָאֵל לְבַד יְדוּעִים
וְלִיהוּדָה לְבַד בְּלִי תַעְתּוּעִים
בְּחָכְמָה וְדֵעָה . 116)
מִסְפַּר שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָשֶׁבַע וְעֶשְׂרִים
מֵאַיִן תְּחִלָּתָם וְאָנָה תַּכְלִיתָם בְּבִירוּרִים
וּמַה עִנְיָנָם אֵצֶל נָבִיא לְהֵחָשֵׁב בְּמִפְקַד מִסְפָּרִים
בְּקֶרֶב שָׁנִים תּוֹדִיעָה .
נְאֻם אֵלֶּה הָאֲנָשִׁים הַחוֹשְׁבִים אָוֶן וְאֵין בְּפִיהֶם אֱמֶת
וַיְהִי כְּהִנָּבְאוֹ וּפְלַטְיָה בֶּן בְּנָיָה מֵת
וָאֶזְעַק וָאוֹמַר אֲהָהּ , בְּחֶרֶב נָקָם נֹקֶמֶת
תְּכַלֶּה אוֹתָם עַד אַרְגִּיעָה .
סָחוֹב וְהַשְׁלֵךְ אִם מֵת פְּלַטְיָהוּ בֶּן בְּנָיָה
לַחֲרָפוֹת לְדֵרָאוֹן עוֹלָם לִשְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה
מַדּוּעַ לְבַדּוֹ זָעַק וְאוֹיָה
כָּלָה אַתָּה עוֹשֶׂה לְאוֹם שְׁלִשִׁיָּה
וְהָאָרֶץ רוֹעָה הִתְרוֹעֲעָה . 117)
עָנָה לָקַחַת מִמֶּנּוּ מַחְמַדּוֹ בְּמַגֵּפָה

115) יחזקאל (ד׳ ט׳) . 116) שם (ד׳ ; ה׳ ו׳) שפעים (דברים ל״ג י״ט) שפע ימים יינקו . 117) יחזקאל (י״א ; א׳, ב׳, י״ג) .

וַתָּמָת אִשְׁתּוֹ כַּאֲשֶׁר הַיּוֹם לַעֲרוֹב רָפָה
וְאִם בִּקֵּשׁ לְהַרְאוֹת אוֹת, לְאוֹת יָפָה
לֹא יָכוֹל, כִּי אִם בְּאִשְׁתּוֹ הָעֲנִיָּה לְעוֹרְפָּה
בְּמוֹת פְּתוּעָה. 118)
פֶּלֶא כָּזֶה צִוָּה לְהוֹשֵׁעַ כִּפְלָיִם
לֵךְ קַח אֵשֶׁת זְנוּנִים מְגַלַּת שׁוּלָיִם 119)
וַיֵּלֶךְ וַיִּקַּח אֶת גֹּמֶר בַּת דִּבְלָיִם
יִכְשַׁר כָּזֹאת שַׁעֲרוּרָה בִּנְבִיאֵי יְרוּשָׁלָיִם
לָקַחַת זוֹנָה צוֹעָה. 120)
צִוָּה לִפְקוֹד עַל יֵהוּא דְמֵי יִזְרְעֶאל
וְעַל בַּעְשָׁא מִדְּמֵי יָרָבְעָם תַּמְרוּר לְהַרְעֵל
יִתָּכֵן כָּזֶה דַּרְכֵי תָּמִים פּוֹעֵל
מְתַכֵּן עֲלִילוֹת וְאֵל דֵּיעָה. 121)
קוֹדֶם אָמַר וְהֵקִים יְיָ לוֹ מֶלֶךְ לְמַעְלָה
אֲשֶׁר יַכְרִית בֵּית יָרָבְעָם עַד לְכַלָּה
כִּי כִלְבָבִי עָשִׂיתָ לְבֵית אַחְאָב בִּפְלִילָה
הֵיטִיבוֹתָ לַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר סֶלָה.
וְאַחֲרֵי כֵן שָׁב וַיִּתְאוֹנֵן עֲלֵיהֶם בַּעֲלִילָה
כִּי שָׁמְרוּ מִצְוָתוֹ בַּתְּחִלָּה.
לְהַגִּיעַ אֲלֵיהֶם בְּמַעֲשֶׂה הָרָעָה. 122)
רְאֵה נָא עוֹד דֶּרֶךְ נְכוֹחָה
אָמַר הַנָּבִיא לְדָוִד בְּשִׂיחָה
לֵךְ עֲשֵׂה יְיָ יִרְצְךָ בְּמִנְחָה

118) שם (כ"ד ט"ז). 129) ירמיה (י"ג, כ"ב) נגלו שוליך. 120) עיין במבוא. 121) הושע (א' ד') מ"א (ט"ז ז'). 122) מ"א (ו"ה, י"ד) מ"ב (ח', ל') כונתו על שהרג יהוא ביזרעאל בית אחאב, ואף על פי ה' עשה, בכל זאת לדם נקי נחשב לו, אחרי שגם הוא הלך בדרכי אחאב (רש"י, רד"ק, ויב"ע).

וְאַחֲרֵי כֵן נִחַם , אַתָּה לֹא תִבְנֶה לִּי בֵית מְנוּחָה
כִּי אִם בִּנְךָ הוּא יִבְנֶה לִּי מִשְׁכְּנוֹת מִבְטָחָה
בֵּית תְּפִלָּה וּשְׁוָעָה . 132)
שָׁקַד וְהֵסִית אֶת דָּוִיד [לִמְרִידָה]
י) לֵךְ מְנֵה אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֶת יְהוּדָה
וְאַחַר אָמַר , שָׁלוֹשׁ אָנֹכִי [נוֹטֵל עָלֶיךָ בַּמִּדָּה 124)
אִם הוּא חָטָא מֶה חָטְאוּ הָעֵדָה
כִּי כָרְעוּ לַטֶּבַח [כֻּלָּם] לְלֹא חָמָס בְּכַפֵּיהֶם וְרִשְׁעָה .
תַּאֲנִיָּה כָזֹאת נֶעֶשְׂתָה בִּ[בְנֵי עֵלִי]
[הֵם הָיוּ בְנֵי בְלִיַּעַל לֹא יָדְעוּ אֶת יְיָ אֵלַי 125)
הֵם חָטְאוּ , וָמֵתוּ [בַּמִּלְחָמָה שְׁלֹשִׁי]ם אֶלֶף רַגְלִי , 126)
וְכַמָּה וְכַמָּה כָּאֵלֶּה אוֹדִיעָה .
אֲמָרוֹת [רַבּוֹת] וְעִנְיָנִים אֵלֶּה וְשׁוֹן
אִם בִּקַּשְׁתִּי לְמַלְאוֹת פַּתְשֶׁגֶן הַנִּשְׁתְּוָן
אוֹ פָּנִים וְאָחוֹר חֶרְטֹמֵי הַיִּתְוֹן
אֹזֶן שֹׁמַעַת וְעַיִן רֹאָה

אחרת

תְּשׁוּבַת וָאֶכְּרֶהָ לִּי בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר כֶּסֶף אֲמוּרִים
וְחֹמֶר שְׂעוֹרִים וְלֶתֶךְ שְׂעֹרִים
מִדַּת הִיא לֶתֶךְ וּבֵין כֶּסֶף וּשְׂעוֹרִים
הוֹדִיעֵנוּ בְּבֵירוּרִים בְּאִמְרָה צְרוּפָה . 127)
שִׁזְפוּ מֵאַיִן יָצָא זֶה הַמִּסְפָּר

123) ש"ב (ז' ג') וכה יאמר הראב"ע בפירושו הקצר על שמות (ד' כ') אין הנביא יודע הנסתרות, הנה דוד היה עם לבו לבנות בית להשם, גם אמר לו נתן הנביא עשה וה' עמך, ואחר כך הוגד לנביא בדרך נבואה, שלא יבנה דוד הבית, עכ"ל; ודברי הראב"ע נכונים ומטעם זה יש שם פיסקא באמצע פסוק (ז' ד') ועיין בספרי מסרת סיג למקרא (צד 61). 124) ש"ב (כ"ד, א', י"ב). 125) ש"א (ב', י"ב). 126) שם (ד', י'). 127) הושע (ג' ב').

דַּבּוּר בְּעִנְיָנוּ כְּצֶפֶת עַל הֶעָמוּד מוּצְפָּר [128]
אָנָה חָרוּת בְּאִמְרֵי שֶׁפֶר
וְיוֹדְעֵי הַכָּתוּב בַּסֵּפֶר
יוֹכִיחוּ בֵּין שְׁגֵינוּ הַמִּצְפָּה.
רְאוּ כָּל הָעִנְיָן הַזֶּה לָבוּר
שִׁמְעוּ זֹאת הַכֹּהֲנִים וְיִשְׂרָאֵל בְּמִצְבּוֹר
וּבֵית הַמֶּלֶךְ יַחַד לַחְבּוֹר
אָנָה הֱיוּ רֶשֶׁת פְּרוּשָׂה עַל תָּבוֹר
וּפַח לַמִּצְפָּה. [129]
קָשֶׁב עִנְיָן יְחַיֵּנוּ מִיּוֹמַיִם אֶחְיֶה
וּבַשְּׁלִישִׁי יְקִימֵנוּ וְנִחְיֶה
מֵאַיִן יָצָא פִּתְרוֹנוֹ וְאַיֵּה
נֵדְעָה נִרְדְּפָה אַחֲרֶיךָ כְּגוּר אַרְיֵה
עוֹלֶה טוֹרֵף טְרֵפָה. [130]
צֵירוּף הֶרֶג וְחֶצֶב נְבִיאִים לְהוֹצִיא לָאוֹר מִשְׁפָּטוֹ
וְחָפֵץ הֶסֶד מֵאָדָם מֵעוֹלוֹת הֶטְאוֹ
בְּעִנְיָן אֶחָד יַחַד יִהְיוּ מִתְנַהֲלִים לְאִטּוֹ
בַּאֲמִרָה כַּמָּטָר עֲרוּפָה. [131]
פֵּשֶׁר בְּאָסְרָם לִשְׁתֵּי עוֹנוֹתָם
וְאָנֹכִי תִרְגַּלְתִּי לְאֶפְרַיִם קָחָם עַל זְרוֹעוֹתָם
לֹא אַאֲמִין בַּשָּׁוְא כִּי שָׁוְא תִהְיֶה תְּמוּרָתָם
וְהָאָרֶץ חָנֵפָה. [132]

---

128) בכ"י: שופו, ב' ופ' תקנו לנכון שזפו, וענינו ראיה והבטה (איוב כ' ט') עין שזפתו; צפת, דה"ב (ג', ט"ו) מוצפר, כמו (שופטים ז' ג') ויצפר מהר הגלעד. 129) הושע (ה' א') במצבור, שרשו צבר שהוא קבוץ ואסיפה. 130) הושע (ו' ב'). 131) שם (ו' ה') וכונתו עליך לחבר להקודם גם הענין הזה שקשה להבין, ה' הרג וחצב הנביאים, רק למען ישמרו בני ישראל את אמרתי אשר תערוף כמטר; ועיין רש"י שם (ו' ה') ותראה הפירוש הנכון. 132) הושע (י', י') שם (י"א, ג') איוב (ט"ו ל"א) ישעיה (כ"ד ה') וכונתו כך:

עָגְיָן אַיֵּה כִּי הַמַּלְאָךְ בָּכָה
וַיֹּאמַר שַׁלְּחֵנִי, וְהֶחֱלִיפוּ לִמְבוּכָה
עַל לֹא חָמָס בְּכַפָּיו וּתְפִלָּתוֹ זַכָּה
בְּכִיָּה עָלָיו נוֹסְפָה. 133)
סֵדֶר עָמוֹס עַל אַרְבָּעָה וְעַל שְׁלֹשָׁה
וְאֶבְיוֹן בַּעֲבוּר נַעֲלָיִם פַּעֲמַיִם חֲרוּשָׁה
נְעָלִים וְלֹא נַעֲלָיִם הָיָה לוֹ לַאֲרוּשָׁה
פַּעֲמַיִם דָּתוֹ מְאוּלָּפָה. 134)
נְשָׂא אֶתְכֶם בַּצִּנּוֹת
וְהִשְׁלַכְתֶּנָה הַהַרְמוֹנָה, פִּתְרָם נָכוֹן פִּתְרֵי פִּתְרוֹנוֹת
וְלֹא כְּכֶסֶף אִשׁוּנוֹת
עַל חֶרֶשׂ צוּפָה. 135)
מַבְלִיג שׁוֹד עַל עָז... 136)
יא) מְקוֹמוֹת, פֶּה לַעַיִן קְדוּמוֹת
וּבְרֹאשׁוֹ בְּסֵדֶר כְּתוּבָה לִרְקָמוֹת
עֲרוּכָה וּשְׁמוּרָה. 137)
סֵדֶר וּבְהִקָּבֵץ שֵׁנִית בְּתוּלוֹת
וּמָרְדְּכַי יָשַׁב בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ בַּמְסִלּוֹת
מָתַי נִקְבְּצוּ בְּתוּלוֹת שֵׁנִית בְּמַקְהֵלוֹת
אֶל שׁוּשַׁן הַבִּירָה. 138)

המדקדקים אמרו שמלת תרגלתי כמו הרגלתי בחלוף תי"ו בה"א, וכן במלת עונותם יחליפו הו' ביו"ד, עיין רש"י והבאור שם, אך בעל השאלות אומר, כי אינו רוצה להאמין בשוא ונתעה, יען התמורה הזאת היא שוא ושקר, והוראת המלות האלה נעלמה מהם ; והארץ חנפה, כונתו על סוף הפסוק: עברו תורות חלפו חק וגו'. 133) הושע (י"ב, ה') והנביא אמר זאת רק בדרך מליצה. 134) עמוס (ב' ו'; ח', ו') בעל השאלות טעה והנביא כתב כהוגן, כי הרבוי הוא נְעָלִים, אך הזוגי: נַעֲלַיִם. 135) שם (ד'; ב', ג') משלי (כ"ו, כ"ג) אשונות, כמו (משלי כ' כ') באשון חשך, וטעמו ככסף סיגים הנאמר במשלי.
136) עמוס (ה' ט') והשאר חסר בכ"י. 137) תהלים (מ"ה ט"ו) יחזקאל (ל"ז, ו') וקרמתי עליכם עור. 138) מגלת אסתר (ב', י"ט) נכונים בזה דברי מפרש קדמון שאמר.

עֲרֹךְ כּוֹרֶשׁ, וְדָרְיָוֶשׁ, וְאַרְתַּחְשַׁסְתָּא, וַאֲחַשְׁוֵרוֹשׁ
אֵיךְ מָלְכוּ בְּסִדְרָם תִּדְרוֹשׁ
וְכַמָּה מָלְכוּ, עִם שִׁבְעִים שְׁנֵי הַגָּלוּת תַּחְרוֹשׁ
לִתְעוּדָה וְתוֹרָה.
פִּתְרוֹן שָׁלֹשׁ הַשָּׁנִים 139)
וּמִי רָאָה כֵּן בְּחֶזְיוֹנִים
אֲשֶׁר רָאָה כֵּן דָּנִיֵּאל אֵלֶּה מֵאֵלֶּה שׁוֹנִים
פָּקְדֵם חָשְׁבֵם בֶּאֱמוּנִם
לְצָרֵף וּלְבָרְרָה.
קֶשֶׁר מִנְיָן כָּפוּל וְאֵלֶּה הָעוֹלִם
וּבִנְיַן הַבַּיִת וּתְפִלַּת מִמְּשַׁל מְשָׁלִים 140)
וְגִבּוֹרֵי דָוִיד וּמִסְפַּר יִשְׂרָאֵל וּמִיתַת שָׁאוּל כְּפוּלִים
מַה נִלְמַד מֵהֶם וּמַה מוֹעֲלִים
בָּהֶם חָכְמָה לִפְתוֹרָה.
רַק מִיתַת יְהוֹשֻׁעַ וּשְׁמוּאֵל פַּעֲמַיִם רְשׁוּמָה?
וּבִיאַת סַנְחֵרִיב וְחֻרְבַּן הַבַּיִת כִּפְלַיִם חֲתוּמָה
וְרוֹב דְּבָרִים אֲשֶׁר אֵין לָהּ לִכְתּוֹב לָדַעַת עַל מָה
נֶחְקְקוּ כִּפְלַיִם בַּמִּקְרָא.
שֶׁפֶר גִּלְגַּל הַמִּלִּים בְּדִמְיוֹן שִׂכְלָיו 141)

כיון שראה אחשורוש שאפילו לאחר שהמליכה, אינה מגדת מולדתה ואת עמה, חשב בלבו שמא ממשפחת עבדים היא או ממשפחה בזויה, וצוה לקבץ בתולות שנית שמא ימצא הגונה הימנה, ויעביר את אסתר וימליך אחרת תחתיה, אעפ"כ אין אסתר מגדת וכו', כאשר צוה עליה מרדכי, אע"פ שבאה לרשות אחשורוש יכולה לבטל מצות מרדכי, עיין חמש מגלות עם תרגום סורי שהוציא דר' היבש. 139) דניאל (ח', א'; י', א'). 140) ממשל משלים הוא שלמה המלך, מ"א (ו' א'; ח', כ"ב) דה"ב (ג', א'; ו', י"ג) וכן השאר, אבל יש טעמים נכונים מדוע נכפלו הדברים האלה בכתבי הקודש, עיין בספרי תולדות שלמה, ואין פה המקום להאריך בזה. 141) עיין בפירוש על ד"ה לאחד מתלמידי רס"ג (צד 3) שהשתמש ג"כ במליצה הזאת ואמר: גלגלי מסתריו, וכן אמר שם (צד 25) פרש ושורש דמיון אחד להם; ומה שקרא בעל הפרחון: שער ההיפוך כמו כשב וכבש, שמלה ושלמה ונדומה, עיין מחברת הערוך (ד' ט') ואצל ר"י ברצלוני נקרא מוקדם מאוחר, עיין פירוש

כְּמוֹ גוֹעֵר בַּיָּם רוֹגַע הַיָּם וַיֶּהֱמוּ גַלָּיו
וַיִּפְצַר בָּם וַיִּפְרָץ בּוֹ בְּמִלָּיו
שְׁהִים סָחִישׁ עִלְגִים לַעֲגֵי שָׂפָה עֲרֵלָיו
מַלְתְּעוֹת מַתְלְעוֹת עַכְשׁוּב בֵּית עַכָּבִישׁ כְּסָלָיו
אֲשֶׁר יָקִים בִּתְחִלָּיו, וְאַחֲרָיו הֶחֱזִיק הֶחָרָה. 142)
תְּמוּרַת אֵיךְ אֶעֱשֶׂה, אֵיךְ אָבוֹא בְּמִנְיָנָם
קִפּוּד קִפּוֹז, יַעֲלוֹז יַעֲלוֹץ, יִמַּקּוּ וְיִמַּכּוּ בַּעֲוֹנָם 143)
וְעוֹד כָּל תָּוִין בְּרֹאשׁ אִם הֵם יְסוֹד לְשָׁרֵת אֵינָם
חוּץ הַתּוֹמִיךְ גוֹרָלִי, וַתְּשׁוּרִי לַמֶּלֶךְ, חֲמִשָּׁה הֵנָּה הִנָּם
בַּמִּדָּה בַּמִּשְׁקָל וּבַמְּשׂוּרָה.
קַנּוֹא קִנֵּאתִי לִקְדוּשַּׁת עֲדָתִי
וּבְאַפִּי עֲלָתָה חֲמָתִי
עַל הַצּוֹלֵעָה הַיּוֹשֶׁבֶת הַמִּתְרַפֶּקֶת לְעֻמָּתִי
וּמִלִּין תַּפְצִיר עַל חַכְמֵי אוּמָּתִי
לֵאמֹר אֶפֶס מֵשִׁיב וְעוֹמֵד לִמְגַמָּתִי 144)
מֵאָהֳלֵי בֶּן בְּרוּקָה.

אחרת

תֹּאמַר מְצָאנוּ חָכְמָה פְּלִילָה
כִּי לָנוּ הַמִּקְרָא נַחֲלָה
וְאֵין מִי יַעֲמוֹד בְּהַכְמֵי גוֹרֶן עֲגוּלָה
חֲבוּרַת הַצֶּדֶק הַקְּדוֹשָׁה.
שׁוֹקְדִים עַל דַּלְתוֹת תַּלְמוּד וּמִשְׁנֶה
אֲשֶׁר חָכְמָתָם כְּמֶרְחֲבֵי־יָם יִשְׁנֶה

ספר יצירה (צד 161) יקרא פה בעל השאלות גלגל המלים. 142) נחמיה (ג׳, כ׳) כונתו כי טעה הכותב הראשון בכתיבת המלות האלה, ובשיבוש הזה החזיקו בו רבים אחרי כן.
143) אם תתהלף בשורש רק אות באות נקרא אצלו תמורת. 144) מגמת, (חבקוק

וּבְמִקְרָא לֹא יָסְפְנוּ דַעְתָּם לְכַוְּנָה
כִּי בְלִבָּם הֲרוּשָׁה .
רְאֵם קַרְנָיו בָּהֶם יְנַגַּח לְצִים
יב) אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּאַרְבַּע פִּנּוֹת נְפוּצִים
גְּזֵרוֹתָיו וְדָתוֹתָיו יָצְאוּ אָצִים נְחוּצִים
גְּאוֹן יַעֲקֹב אֶבֶן הָרֹאשָׁה .
קֶרֶן שִׁבְעָה עֵינַיִם עַל אֶבֶן אַחַת חֲקוּקִים
שִׁבְעָה הַחֲבֵרִים מַשְׂכִּילֵי הַדְּבָרִים עַתִּיקִים (145
שִׁבְעָה אֵלֶּה עֵינֵי יְיָ מְשׁוֹטְטִים בְּכָל הָאֲרָקִים
לְלַמֵּד בְּיִשְׂרָאֵל מִשְׁפָּטִים וְחֻקִּים
וְתוֹרַת מֹשֶׁה צִוָּה לָנוּ מוֹרָשָׁה .
צְפִירַת מְנוֹרַת זָהָב וְעַל רֹאשָׁהּ גֻּלָּה
וְעָלֶיהָ שִׁבְעָה נֵרוֹת וּשְׁנֵי בְנֵי הַיִּצְהָר מִימִינָהּ וּמִשְּׂמֹאלָהּ (146
הָעֹמְדִים עַל אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ כֻּלָּה .
הוּא אַב בֵּית דִּין מִימִין הַגָּאוֹן, וְהַשְּׁלִישִׁי מִשְּׂמֹאלוֹ לִתְהִלָּה (147
וְשִׁבְעָה רוֹעִים וּשְׁמוֹנָה נְסִיכֵי חֲבוּרַת הַצֶּדֶק הַכְּלוּלָה
הַמְלַמְּדִים בְּיִשְׂרָאֵל תּוֹרָה מְפוֹרָשָׁה .
פְּנוּ וּרְאוּ אָז הִבְדִּיל בְּיַד הַזְּקֵנִים
לְהַבְדִּיל מִקְּהַל יְיָ כָּל סַרְבָנִים וְסַלּוֹנִים
וְכָל הַמַּמְרִים וּלְתוֹרָתָם שְׁמוֹעַ מֵאֲנִים
מִחוּץ לַעֲדַת יְיָ מוֹשָׁבָם כִּמְצוֹרָעִים וּבַעֲלֵי שְׁחִינִים
וְלֹא יִכָּתְבוּ בִּכְתָב בֵּית יִשְׂרָאֵל הַחֲרוּשָׁה .
עֲטֶרֶת תִּפְאַרְתָּם תְּמַגְּנֵם אַשְׁרֵי הָעָם שֶׁכָּכָה לּוֹ

א' ט') ת"י מקבל אפיהן, ופירושו כמו נגד. 145) הם שבע ראשי כלות, עיין יוחסין צד 137) וז"ל: ראש ישיבה יושב ולפניו עשרה אנשים וכו', מהם ראשי כלות וג' חברים, 146) זכריה (ד, ב' י"ד) כונתו על ראש הגולה, ושני בני היצהר, כנראה כונתו על שתי הישיבות, סוריא, ופומבדיתא. 147) מימין הגאון ישב האב בית דין, ומשמאלו

אֲשֶׁר מִקִּרְבּוֹ יָצָא מוֹשְׁלוֹ (148
נִגַּשׁ אֶל יְיָ לַהֲדוֹם רַגְלוֹ
וְדִבֶּר שָׁלוֹם לְכָל גָּלוּת יִשְׂרָאֵל בְּאַרְבַּע זָוִיּוֹת מֶשְׁלוֹ
לָהֶם תּוֹרָה אַחַת לְפָרָשָׁה.
סְבוּתֵי יַמִּים וְאִיִּים וְאֶרֶץ גְּזֵרָה
וּבִידֵי כֶּסֶף לְאַנְשֵׁי הָאֱלֹהִים לְהָבִיא תְשׁוּרָה
לִמְלַמְּדֵי וּמַשְׂכִּילֵי מִצְוָה וְתוֹרָה בִּגְבוּרָה
וְאֵין קוֹל עֲנוֹת חֲלוּשָׁה.
נַעַר בֶּן שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה יָצָאתִי מִמְּגוּרַי
מֵאֶרֶץ תּוּבַל מִבֵּית הוֹרַי
וְעָזַבְתִּי כָּל יְגִיעַ אָבִי וְאֶת כָּל יְקָרִי
וְהָלַכְתִּי נוֹכַח מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ לְמוֹרַי
חָכְמַת הַמִּקְרָא לִדְרָשָׁה.
מִהֲמַהְתִּי שָׁנִים בַּגּוֹלָה וְרוֹב יָמִים (149
עַד קָרָאתִי הַמִּקְרָא מֵרֹאשׁ וְעַד תּוּמוֹ [בְּ]מֵ[אָה] וּשְׁלֹשָׁה וְשִׁשָּׁה
פְּעָמִים (150
חֲמִשָּׁה עָשָׂר הַפָּסוּק לְשׁוֹן קְדוֹשָׁה, וְכֵן הַלַּעַז בְּנִיאוּמִים
וְהַפִּתְרוֹן עַד לְהַדֵּק בְּרִיצוּי יוֹמִים (151
עַד תּוּמוֹ עַל פֶּה, כְּמַיִם הַזּוֹרְמִים
פִּי יְמַהֵר יָחִישָׁה.
לְמֵרוֹב הַלַּהַג אֲשֶׁר עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה סְפָרִים
הָיוּ בְּפִי סְדוּרִים, עָשִׂיתִי גְּדוֹלִים וְנִפְלָאִים סְפָרִים

ישב איש שנקרא בשם תאר „שלישי" ר"ל שלישי שבחבורה, עיין במ"ע J. g. R. כרך י"ד (צד 458). 148) ירמיה (ל' כ"א). 149) בכ"י: מהמתהי פ' תקון פה לנכון.
150) ע"פ הז"ל (חגיגה ט') אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד. 151) ריצוי, עיין בס' האמונות והדעות (צד 2) וז"ל: דמה הכתוב רצוי דברי הצדק ברצוי הממון, וכונת בעל השאלות כי בחלוף שני ימים ידע הכל בעל פה.

וְהִנֵּם בְּיִשְׂרָאֵל בְּגָלוּי וְלֹא בְמִסְתָּרִים

[מִסְפָּרָם] שְׁלֹשָׁה.

כָּל זֶה שֶׁעָמַלְתִּי וְשֶׁחָכַמְתִּי בְּפִתְרוֹן הַמִּקְרָא וּבִסְגְנָה [152].

. . . . עוֹד

152) עיין בספר הגלוי לר"י קמחי (צד 98) ימך המקרה (קהלת י' י"ח) וכן פתר הסגנון.

הוספה

אחר שהזכרתי במאמרי זה את הספר בן סירא במקירו העברי, מצאתי לנכון לבאר פה שני מאמרים ממנו אשר עמלו בהם המפרשים: א) אל תמיר אהב במחיר ואח תלוי בזהב אופיר (ב"ס ז' י"ח), באבער יתקן במקום אח תלוי: אח שלם. טאיילאר יתקן: אח תמים, ואני תקנתי: אח תקוף כמו שאמר ב"ס מקודם; אבל כעת נודע לי שחז"ל השתמשו במלת תלוי על דבר שהוא רם ונשא, עי' ירושלמי בכורים (פ' ג') אתר תלי, וכן בפסיקתא דרב כהנא (פ' שקלים ד' י"ד ע"ב) תלוי ראש, וכן תרגום השמרוני הכתיב: הלוא אם תיטיב שאת (בראש' ד' ז') אן איטבת תתלי, ולפי זה תרגום הסורי את הפסיק הזה בבן סירא לנכון: ואחא דאיתלך (ולא דאית לך) בדהבא דאופיר, ר"ל, אח שהוא רם ונשא במדותיו הטיבות משאר בני אדם, אל תחליף בזהב אופיר: ב) אל תטש שיחת חכמים ובחידותיהם התרטש. מלת רטש יפרש ישראל לוי כמו (מ"ב ח' י"ג) ועולליהם תרטש, טאיילאר יפרש כמו (תהלים נ"ד ד') כתער מלטש, אבל שניהם לא קלעו אל השערה, ובאמת רטש בארמית הוא כמו נטש בעברית, עיין מלון הארמי של לוי ערך רטש. ובן סירא השתמש פה בלשון נופל על לשון: תטש-התרטש, ואל מיש־ עצמו וא־רת עמו כנהוג לרוב בשפת עבר: אל תטש שיחת חכמים, אל ובחידותיהם התרטש, ר"ל, אל תעזוב את חידתיהם, והוא ע"ד הכתוב (תהלים ל"ח ב') אל בקצפך תוכיחני ובחמתך תיסרני, וכדומה: ג) טוב יום תשכח רעה ירעת יום תשכח טוב (ב"ס י"א כ"ג). המאמר הזה הביא בעל תנא דבי אליהו רבה (פ' א') יום טובה משכח יום רעה, יום רעה משכח יום טובה.



עָמוֹס

חזון ראשון (א. ב.) הרעש, אשר ימיט הממלכות הקרובות לארץ ישראל ויעקר מלכות ישראל.

תכן החזון: בעוד ימים לא רחוקים יענשו עמים שונים, אשר הוסיפו חטא על עון, ויהרבו בידי מושל אדיר; — עם דמשק יתחיל, ילך אל סרני הפלשתים, יכניע הכנעניים וישבית עמון ומואב. —בפרוטרוט ידבר עתה נביאנו מנפילת ממלכת שמרון ומסבתה, כלומר מחטאותיה, הלא הנה טבור נביאותיו. בני ישראל ידכאו עני, ירשיעו צדיק, רומסים ברגליהם כל הטיב בעיני ה' ויסתמו פיות מוכיחיהם, מפני זאת ינגפו ביום מלחמה ולא תהא למו תקומה בפני האויב. —

צורתו הפיוטית: כנראה חוננו בן שתי מחלקות, הראשונה (א-ב,ה') המדברת מאבדן שאר העמים שהיא מעין מבוא לעקר ענינו;-(ב, ו'-ט"ז) המדבר מאבדן ישראל. — וגם זאת נקדים, כי-כפי שנראה בבאור-א, ט'-י"ב, ב,ד',ה' אינם מן המנין—פ"א כמובן כתב שעל גבי הספר, פ"ב (ע' בפי') הוא כמו פתיחה קטנה לכל החזון, מגיד בקצור נמרץ ענין נבואתו: שיביא אבדון, כמין רעש חזק ואדיר. ועתה נגיש אל המחלקה הראשונה: חלקיה נפרדו מיד המחבר בעצמו. א) א' ג'-ה, דמשק, ב) א ו'-ח' פלשתים, ג) א י"ג-ט"ו עמון, ד) ב א-ג' מואב; כל חלק נבנה כמו חברו וכל אחד סיומו עם „אמר ה'". ביחוד תמצא עוד סגנונים שוים בחלקים א ב (ה' ח') וכמו כן בחלקי ג, ד (י"ד, ט"ו, ב, ב' ג'). המחלקה שניה תפתח במה שנפתחו החלקים הקידמים (ב, ז', ע' א, ג' ו, י"ג,—ב, ב') וכנראה תפרד לשלשת ראשים (ו'-ח') (ט'-י"ב) (י"ג-ט"ז) השלישי יסיים ב„נאם ה'" כמו חלקי המחלקה הראשינה, והיה הסיום הזה ודאי גם בחתימת חלק ב (פי"ב ע' פי' לפי"א) ויחסר רק בחלק הראשין.—המה ידכאו את החלש (פ"ו) וה' השמיד בפניהם את הגבור (פ"ט) פ"ח יין ענושים פי"ב ותשקו יין.-פ"ט ואנכי פי"ג ואנכי. חלק ב' מחסדיו, חלק ג' מפורענותו. —

א הכתיב הזה נתוסף מיד מי שאסף נבואותיו של עמוס וקרוב לו בזמן, שהוא ידע לא לבד את מקומו (תקוע) שלא נזכר בגוף הספר אלא גם הזמן המסוים של תחלת נביאותו (שנתים לפני הרעש); „היה" בנקרים מראה אולי שבזמן הכותב כבר הלך לעולמו (לדוגמא תחסר מלה זו בכתב שעל גבי ס' ירמיהו א, א'). יחסר שמו של אביו (ע' גם מיכה, נחום ועוד) ולדעת חכמינו מפני שלא היה ממשפחה חשובה. „עמים" ידוע בשרשו ולא מצאנו השם הפרטי הזה לאדם אחר (אלא: עמסיה, וע' גם אמוץ ואמציה). — הוא היה אחד הנקדים (ע' ש"ב ט"ו, ל"א בקשרים = בין הקשרים) בתקע (כן

יש אומר לנסח להדיא, וראיתו שבכת"י לשבעים : ἐν ויש מפרש: דברי עמוס מתקוע אשר היה בנקדים ולדעת קצת המלות הללו נתוספו מיד מאוחרת בעקבות ז' י"ד ואינו מ־וור) ויותר פשוט היה: מן הנקדים בתקיע, כמו תחלת ירמיה „מן הכהנים אשר בענתות", ע' בפשיטא : מן נקדי דבני תקוע, והטעים אולי עבודתו זאת כדי לומר שלא היה אחד מבני הנביאים , שלא למד בישיבת הנביאים (שהנבואה היתה בימים הקדומים דבר שצריך למוד והתרגלות ועל כן השתוממו על שאול שהתנבא בלי הכנה ש"א י' י"א , ובני הנביאים = תלמידיהם , בני ישיבת הנבואה) כמו שהטעים עמוס בעצמו להלן ז', י"ד—נקד=בן צאן מיוחד , כבשים מנוקדים (ע' בראשית ל' ל"ב ולהלן , ובעלם או הרעה שלהם נקבו : נוקד (בתרגום כאן : מרי גיתיך וכן מ"ב ג' ד' ממישע שהיה נוקד) ואח"כ נתהיה משמעו: רעה סתם ע' גם בכתבת משע שורה ל' ל'א „נקד צאן הארץ' ובתלמודית פרה פ"א מ"ג נקד משמעו כבש בן י"ג חדש— תקוע עיר במזרחית-דרומית ע"ל בית לחם יהודה וממנה מתחיל מדבר יהודה (ע' מדבר תקוע דה"ב כ' כ') ובימי חז"ל היתה משובחת מפני ריב שמנה (מנחות פ"ה ע"ב וכן תוספתא שביעית פ"ז)— חזה—בארמית מלה נהיגה במקום ראה—תמצא בעברית בנהוג רק בסגנון פיוטי, או להסמין : חזון נביאי ע' חזה דוד (ש"ב כ"ד י"א) שהוא מתיחס אל: ראֶה כמו שנקרא עוד שמואל ש"א ט' ט').—על דבר ירבעם ועזיה (שנקרא שם עזריה) ע' מלכ' ב' י"ד כ"ג , ט"ו א' ולהלן.—„הרעש' הידוע בזמנו, וידבר ממנו גם זכרי' י"ד ה' כאשר נסתם מפני הרעש בימי עזיה מלך יהודה .. ב דברי עמוס מתחילין כמיבן עם „ה' מציון". כבר ידענו כי עמוס לא נבא אלא בעד בית ישראל ולא שם מלתו אל יושבי יהודה , ואם כן ברור שהכתיב הזה לא נאמר ממנו בתוכחתי לבני ישראל , שהרי הם לא האמינו כי מושב ה' בציון אלא השבי ששכינתו בבית אל . וקרוב אם כן לודאי שנביאנו הוסיף בעצמו כתוב זה אחר עזבו ארץ ישראל לשוב אל מולדתו , יהודה (ז' י"ב) וכנראה כבר לקח משלו מהרעש שנתהוה בארץ אח"כ ושלא היה עוד בזמן אמרו חזונותיו לבני ישראל כי לא הזכירו בגוף נבואותיו, ע' אמנם ד' י"א ופירושנו , ואמר כמו שהרעש יהרב ארץ כן יבוא האויב להמיט את הממלכות הרשעית—כנראה הרגישו את הרעש ביחוד בארץ יהודה (ע' זכריה שם) ועל כן אמר מציון ישאג וע' יואל ד' ט"ז וה' מציון ישאג ומירושלים יתן קולו ורעשו שמים וארץ וה' מחסה לעמו , והשפיע גם על ירמי' כ"ה ל' „ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו" (ע' תהלים מ"ו ב' ולהלן מסכנה דומה לזה שנצלה ממנו ירושלים)—שאג ברגיל מאריה (שאגה לו כלביא ישעי' ה' כ"ט) ואם גם שנדמה ה' לאריה (ע' להלן ג' ח' וע תהלים ע"ו ג' ובפי') כאן קול ה' כנראה מוסב על הרעם (ע' קול ה' המתאר

בתהלים כ"ט) . „אבל" משמעו : קמל , נ ב ל (ואין צרך אמנם לנסח : ונבלו ע' הושע ד' ג' תאבל הארץ . . יואל א' י' אבלה אדמה); נוה מעקרא מהבדואים המשוטטים במדבר למצוא מקום מרעה , ואח"כ : מרעה סתם (וע' צפניה ב' ו' נות..רעים) . „הכרמל" ההר הידוע בדרומו של שבט אשר על יד הים התיכוני, מכוסה בראשו בנאות וכרמים (ע' שה"ש ז' ו' ראשך עליך ככרמל . . כלומר מכוסה בשערות כמו הכרמל בכרמים) .—

דמשק (ג—ה). ג ארם היתה הממלכה היותר חשובה על גבולות ארצנו, ובה התחיל מחברנו מפני שהיא קרובה לאשור ותהיה הראשונה להכבש . כבר לפני זמנו באו האשוריים לארץ ארם וילחמו על דמשק , ומפני זה נחלש מלך ארם ויגבר עליו ירבעם מלך ישראל 1) .— „שלשה . . ארבעה" היה בנראה משל המוני (נראה להלן כמה פעמים שהשתמש עמוס במשלים המונים) לומר : פעמים הרבה , לא אחת ולא שתים , ה' האריך אפו ויעבור על כמה פשעים , אבל עכשיו יבלעם בחמתו . (ע' איוב ל"ג כ"ט הן כל אלה יפעל אל , פעמים שלש עם גבר . . וחז"ל למדו מזה ומכתיבנו „על ארבעה אין מוחלין" יומא דף פ"ו) וע' המספרים משלי ל' ט"ו ולהלן (ביחוד כ"א „תחת שלוש רגזה ארץ ותחת ארבע לא תוכל שאת"..) — „לא אשיבנו" כלומר המשפט שהכנותי לו,—השב יאמר מדבר העומד לצאת וחוזר ושב למקומו , ע' במדבר כ"ג כ' וברך ולא אשיבנה . . וע' אסתר ח' ה' אין להשיב . . ואין לפרש : לא אשיב את דמשק על מכוני , לא אחזירנו לכמות שהיה, שא"כ היה לו לומר : אשיבנה , פי"ג אשיבם (ע' דניאל ט' כ"ה להשיב ולבנות ירושלים). וגם לא יתיחס אל שאר העמים שעיד לא נכבשו ויהיו למס . — ודחק כמעט לומר שמוסבות אתיות השמוש (—נו) אל קול ה' (= גערתי, רעשו) המוזכר פ"ב = לא אשיב מהם את חמתי . . „גלעד" היה שם הארץ בעבר הירדן בין נחל יבק ומואב והתרחב השם ג"כ על המדינה שבין יבק ובשן עד לחרמון (במדבר ל"ב א') . גם בבראשית ל"א מ"ד ולהלן יאמר כי גלעד הוא גבולו של יעקב ולבן (= ישראל וארם) .— הארמיים התנפלו על הגלעדיים השכנים למו באכזריות ודשו את בשרם בחרצות, חרץ־חרת, דבר העושה חריץ ומחלק (ע' חריצי החלב ש"א י"ז וח' ; וכאן מכלי דישה, ע' ישעי' כ"ח כ"ז כי לא בחריץ יודש . . וע' משלי כ' כ"ו „וישב עליהם אופן" . . כלומר שידוש את בשרם (אלא ששם יש לנסח אולי : אונם כלומר רעתם, ע' תהלים צ"ד כ"ג) שבעים הוסיפו : בקעם [הרות] הגלעד כמו בפי"ג , ויתיחס על זמנו של חזאל ששפך חמתו על ישראל ע' מ"ב י"ג ז' „כי אבדם מלך ארם וישמם כעפר „לד ש' וע' מה שנבא עליו אלישע שם ח' י"ב „והרתיהם תבקע" . . וע' גם שם י' ל"ב

1) דברנו מזה במבוא לס' עמוס שיצא לאור בחוברת לדוגמא של „אוצר היהדות" .

„ויכז חזאל בכל ג ב ו ל ישראל (ל"ג) ואת כל ארץ הגלעד". ד חזאל ובן הדד שמות רגילים במלכי ארם וכונתו על בתי המלך והיכלותם. ממליצתנו השפע הושע ח' י"ד „ישלחתי אש בעריו ואכלה ארמנתיה" וגם ירמי' מ"ט כ"ז „והצתי אש בחומת דמשק (ע' אצלנו להלן פי"ר) ואכלה ארמנות בן הדד".— ה הבריח הוא המחזק את שערי החומה ואם ישבר, יבוא האויב בשערי העיר ויחרבה ובעיר בקעת און לא ישאר איש. נראה בעיני כי החרוז הראשון מקומו בפ"ד וכתובנו מתחיל עם „והכרתי" כי גם פ"ד מדבר מדמשק, וראיה גם כן מפ"ח המתיחס אל כתובנו.— עוד לא נתבררו עד עתה המקומות „בקעת און ובית עדן"! יש אומר שהיו מדינות ארמיות, ותימך שבט משמעי אם כן נציב המלך, אלא שפ"ח יורנו כי מובנו: מושל כי חמשת סרני פלשתים לא היו תלוים זה בזה, ואם כן קרוב לודאי שידברו הנביא מממלכות אחרות, הקרובות לארם, קטנות ומעטות ערך ועל כן ספחן לדמשק.— כדי שיצא לנו יחס הגון בין חלקי הכתוב אומר אני לנסח כאן ובפ"ח שופט במקום יושב (י' בהכפלת האות מוהכרתי, ושב -- שופ') מעין תומך שבט ע' להלן ב' ג' והכרתי שופט מקרבה (ובאורנו)— תמך = אחז, אוחז שבט שהוא סימן הממשלה, והכונה אפשר על נשיא הארץ שנבחר מדי שנה בשנה או לשנים אחדות (כמו השופטים הכנעניים, והישראליים, וכמו נשיאי הרפובליק בימינו וע' משכים בשבט סיפר שיפט' ה' י"ד= נשיאים, משך = תמך, שכן בערבית גם הוא באורו: אחז).— יש אומר כי במקום „און" היה שם עבודה זרה (לדעת קצת בקעת און = בעלבק, בקעת בעל בלבנון שבה "תמצאנה עתה חרבות חשובות, והיתה מקודשת לאליל השמש). ושנה אותו הנביא לאון וכמו עמוס ה' ה' ובית אל יהיה לאון שעפ"י זה יקראהו הושע ד' ט"ו „ואל תעלו בית און". על כתובות אשוריות ידובר: מבית עדיני, ממלכה ארמית על יד הפרת (כתובת שלמנסר השני) וע' מלכ' ב י"ט י"ב בין הממלכות שהחריבו האשוריים „ובני עדן אשר בתלאשר". בשבעים גם כאן: ἐξ ἀνδρῶν נראה שנסחו: מבני עדן. בקעת אונו נחמי' ו' ב' והוא בארץ ישראל בשבט בנימין. להלן ט, ז' אומר הנביא כי הארמיים באו מקיר ועבשיו יגלו למקים שיצאו משם. והיתה אם כן מדינה אשורית וכן יסופר במלכ' ב' ט"ז ט' ויעל מלך אשור אל דמשק ויתפשה ויגלה קירה ובישעי' כ"ב ו' יש קיר ביחס אל עילם. לדעת קצת בדרום בבל (קיר = עיר, וכן כמה מקומות שנקראו בשם זה, קיר מואב, קיר חרשת).— מחרבן דמשק ידבר גם ישעי' י"ז א' ולהלן.—

פלשתים (ו—ח). ו יושבי עזה התנפלו על אנשי עיר היושבת על גבולם ויקחום וימכרום לעבדים לאדום, גלות שלמה, כלומר שהגלו כל יושבי העיר הזאת מבלי השאיר ז חד. אדום היתה מרכז קוני עבדים שהוליכם אח"כ לשאר מדינות ערביות או למצרים (ע' בראשית ל"ז ממעשה יוסף וגם שם ערביים,

וע׳ דברים כ״ח ס״ח שיובאו לדרך מצרים „והתמכרתם . . לעבדים ואין קנה״ וע׳ יואל ד׳ ב׳ ולהלן מפלשתים שמכרו בני יהודה לעבדים. המה היו ה ס ר ס ר י ם. בהיותם על חוף הים היה להם נקל למכר העבדים לעמים אחרים , גם ירמי׳ י״ג י״ט הגלת שלומים= גלות שלמה , שלא ישאר איש במולדתו . -- גלות= אנשים הגולים ממקומם (ע׳ ירמי׳ כ״ד ה׳ כן אכיר את גלות יהודה) וכאן משמעו : עיר או כפר שהגלו ממקומם . — המה הגלו כפר ממקומו כדי להסגירו לאדום (ע׳ דבר׳ כ״ג ט״ז לא תסגיר עבד אל ארניו) . ארמנות כלומר המגדלים שהיו על החומות , ע׳ תהלים מ״ח י״ד שיתו לבכם לחילה פסגו ארמנתיה . — ח בדבר י ו ש ב ע׳ לעיל פ״ה. נראה אם כן שלא לבד יושבי עזה אלא הפלשתים בכללם גנבו אנשי ישראל למכרם.— השיב יד על איש (=נגדו) לענשו , ע׳ תהלים פ״א ט״ו ועל צריהם אשיב ידי . .— אין לפרש שארית על „גת״ שלא נמנית בין ערי הפלשתים עד כאן. מפני שגת ככר נחרבה בימי עמוס ואם כן אין צרך לנבואה, ע׳ ו׳ ב׳ ורדו גת פלשתים . . וע׳ מלכים ב׳ י״ב י״ח „אז יעלה חזאל וילחם על גת וילכדה״ — אלא שיש מבאר שארית = כל, ואבדו כל הפלשתים עד שלא ישאר מהם שריד (ישעי׳ י״ד כ״ב והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד . .) וכן ימצא בערבית המאוחרת במשמע קרוב לזה. ולדעתי נראה כי שארית כאן מובנו „משפחה, עם״, יאבד עם הפלשתים. „שאר״ בלשונות שמיות משמעו בשר וכן בעברית בסגנון פיוטי , וגם „קרוב״ בעברית ובאשורית, ואם כן שארית = קרבות , משפחה (משפחה במובן עם רגיל ע׳ להלן ג׳ א׳) ואולי גם שארה (ויקרא י״ח י״ז) = קרבות . וכן להלן ט׳ י״ב שארית אדום = עם אדום וכמו כן אולי ירמי׳ מ״ז ד׳ „כי שודד ה׳ את פלשתים שארית אי כפתור״ כלומר הגוי הבא מכפתור כאשר יספר עמוס ט׳ ז׳ , יחזק׳ כ״ה ט״ז שארית חוף הים = העם היושב על יד הים . — א ד נ י אינו אלא כתיבה אחרת אל „יהוה״ ובשאר החלקים לא מצאנו אלא אמר ה׳ וגם בשבעים לא נאמר אלא „יהוה״ .

צר (ט׳ י׳) . יש מי שסובר— וזה נראה — כי הכתובים הללו לא יצאו מיד עמוס, אלא שנתוספו ממי שרצה להרחיב נבואתו על כל העמים, השכנים.— וראיה לזה שמשתנה החלק הזה בצורתו משאר חלקי החזון . אחר „ושלחתי אש״ . . דרכו להוסיף סיום כמו פ״ה ח׳ י״ד , ב׳ ג׳ , ועוד זאת שמנהגו לחתים עם „אמר ה׳״. גם הולך הנביא בנבואתו מצפון לדרום והיה לו אם כן להזכיר צר לפני הפלשתים . — ט הפשע שוה לזה של עזה ובאמת יואל ד׳ ד׳ ידבר גם מצר וצדון מעין סרסרי עבדים . ומי שהוסיף חלקנו חי אפשר בימי החרבן , כי גם צר שמחה על מפלת ירושלים, ע׳ יחזק׳ כ״ו ב׳ .— ברית אחים יש מפרש על הברית שכרתו שלמה וחירם. ויש מפרש שלא זכרו כי האדומים והמה אחים , קרובים לישראל , ויהיו אכזרים כל כך למכור בני ישראל לקרוביהם

לעבדים וזה דוחק.—

אדום (י"א י"ב). גם החלק הזה—לדעת המבקרים—אינו מעקר הנבואה מטעמים שהזכרנו לעיל פ"ט. ועוד זאת שבימי עמוס לא מצאנו סבה לשנאה כזו, בזמן שלפניו מצאנו אדום בן בריתם של ישראל ויהודה מ"ב ג' ט', ואח"כ הכה הוא ממלך אמציה מ"ב י"ד ז' ולא להיפך ועי' מ"ב ח' כ' שהיה תחת שעבוד מלך יהודה, רק בימים מאוחרים, בימי החרבן ולפניו כמעט, מוכיחים הנביאים שבאותו זמן את האדומיים על אשר עזרו את הבבליים נגד אחיהם בני יהודה, ע' עובדיה פי"א „ביום עמדך מנגד ביום שבית זרים חילו (י"ב) ואל תרא ביום אחיך .. ואל תשמח לבני יהודה ביום אבדם" וכל הענין, יחזק' כ"ד י"ב, „יען עשות אדום בנקם נקם לבית יהודה.. (י"ד) ונתתי נקמתי באדום ביד עמי ישראל", יהודה היתה שבני של אדום ונגדה חטאי, ע' גם תהלים קל"ז ז', ולא היה לו עסק באבדן ישראל (בדבר עמוס ט' י"ב ע' באורנו. — יא גם בעובדיה שם הוכיח את אדום על אשר בגד באחיו „היא שחת רחמי האח על אחיו שהיא דרך העולם.. ובטלם" ויהיה מעין שחתם ברית מלאכי ב' ח' = בטלתם, שברתם. יש אומר לנסח: רחומיו כלומר אהוביו, קרוביו (רחם בארמית ובערבית: אהב, ע' גם תהלים י"ח ב' ארחמך, אמנם בבאורנו אליו) ואינו מתקבל—וכבר אפשר לומר כי יש למלות הללו משמע מעין: בקע הרות, ורחמיו רבים מרחם = בטן האם, הרג את האנשים וירטש את הנשים (שחת = פצע ע' ושחתה שמית כ"א כ"ו, ירמי' ב' ל' כאריה משחית = טרף). רחם = אשה כמו רחם בשפטים ה' ל"א עלמה שבויה.—יש מפריש: האף יטרף לנצח. ויש: עשו יטרף לנצח באפו, וזה נראה שבכל הכתוב אדום הוא הנושא. ויש אמנם להעיר כי פשיטא נסחה: ונטר לעלם רוגזה, כלומר: ויטר (מש' נטר) לעד אפו מה שיתיחס יפה אל „שמרה", ע' ירמיה ג' ה' „הינטר לעולם אם ישמר לנצח".. ע' תהלים ק"ג ט' „לא לנצח יריב ולא לעולם יטיר".. גם יחזק' שם ידבר „מנקם אדום" מפני שעד נפילת ירושלים היה כמעט משועבד ליהודה ועכשיו התנקם כעבד שמתקימים נגד אדון קשה והוא נחלש (ע' בראשי' כ"ז מ' ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבד והיה כאשר תריד [כלומר שתצא ממקומך להיות בדואי נע ונד] ופרקת עלו מעל צוארך ..) יב ע' בראשית ל"ו ל"ג ל"ד ממלכי אדום מבצרה .. מארץ התימני, ירמי' מ"ט ז' האין עוד חכמה בתימן.. והוא שם מדינה כנראה; בצרה—לדעת קצת—הוא הבירה petra שנודעת בימי יונים ורומים (משמע המלה ביונית „סלע" שמצאניהו באדום ע' מ"ב י"ד ז' וגם שם בצרה מובני: מקום חזק עומד בראש הר שלא יוכל האויב להגיע אליה, עובדי ג' „שכני בחגוי סלע... (ה') אם בצרים באו לך".. לשון נופל על לשון בצרה) וע' יחזק' כ"ה י"ג „ונתתיה חרבה מתימן".—

עמון (י״ג ט״ו). — יג למען הרחיב את גבולם התנפלו על שכניהם בעלי גלעד (ע׳ האמור ממני לעיל פ״ג) ויחרימו את ישבי הערים אשר על הגבול ויבקעו את הנשים ההרות. אכזריות כזו תמצא גם עתה בין עמים ברברים; „בקע״ יאמר מנאד שהוא מלא רוח (ע׳ יהושע ט׳ ד׳ י״ג) וישתמשו בו גם כאן, משום שבטן ההרה מלאה וע׳ הושע י״ד א׳ והריותיו יבקעו.. וכן בנבואת אלישע על מלך ארם „והרתיהם תבקע״ (מ״ב ח׳ י״ב). יד רבה כנראה משמעו: עיר גדולה ומצאנו גם עיר ביהודה בשם זה (יהושע ט״ו ס׳) ו־ירת עמון תקרא במלואה: רבת בני עמון (ש״ב י״ב כ״ו ועוד, וכן גם בסופרי היונים: Ῥαββατάμανα = רבת עמאן, גם בערבית עמאן עד היום). תרועה כלומר הרועת מלחמה, — כדי להפחיד את האויב הריעו וזעקו (כן היה עוד מנהג הרו־אים, ובערבים עד היום) וע׳ יהושע ו׳ ה׳ יריעו כל העם תרועה גדולה ונפלה חומת העיר.. וגם סער צריך שיתבאר מעין זה = רעש מלחמה (ע׳ ירמי׳ כ״ה ל״ב וסער גדול יעיר..) אלא שאם כן היינו סער היינו סופה (ע׳ תהלים פ״ג ט״ז כן תרדפם בסערך ובסופתך תבהלם..) והיתה צריכה להיות מלה מתקבלת אל יום מלחמה. שבעים נקדו: ביום סופה כלומר ביום קצה, ביום אֵידה, אלא שלא מצאנו סוף במשמע זה וכל עקרו אינו אלא מלה ארמית שתמצא עפ״י הרוב בכתבים מאוחרים (פעם אחת ביואל) —ולדעתי ברור שיש לנסח: ביום שופר = יום מלחמה, כי בשופר נתן סימן הקרב (ע׳ ירמי׳ מ״ב י״ד שיפר מקביל אל מלחמה וע׳ להלן ג׳ ו׳ והרבה) וראיתי מעמוס ב׳ ב׳ —מקרא מתיחס אל כתובנו —בתרועה בקול שופר וע׳ צפניה א׳ י״ג יום שופר ותרועה.. מכתובנו השפע ירמי׳ מ״ט ב׳ ולהלן „השמעתי אל רבת בני עמון תרועת מלחמה.. ובנתיה באש תצתנה.. אמר ה׳״.— טו מלך בני עמון יגלה ואתו רביו ויעציו. לשבעים נוסחא אחרינא: והלך מלכה (של רבה) בגילה, כהניה.. והוא עפ״י ירמי׳ מ״ט ג׳ כי מלכם בגולה ילך כהניו ושריו יחדיו (שהוא השאיל המליצה מכתובנו) —פשיטא נקדה: ונאזל מלכום בשביתא וכומרוהי ורברביהי.. „והלך מלכם״ הכונה על אליל העמונים ששמו כן (מ׳ הוא בנין השם) ע׳ מ״א י״א ה׳ „מלכם שקץ עמנים״ ש״ב י״ב ל׳ יש מנקד: „ויקח את עטרת מלכם מעל ראשו״.. וכמו כן אילי ירמי׳ שם מפני שידובר מכהניו. אמנם בכתובנו נראה נכונה גירסת המסורה שהרי מקביל כתובנו לקראת פ״ג ושם „והכרתי שופט מקרבה וכל שריה אהרוג עמו״..

מואב (ב׳ א׳—ג׳). א מחלקנו זה נראה כי עמוס לא הוכיח את האמות משום רשעתם נגד בני ישראל בלבד, אלא בעד אכזריותם בכלל, שהרי בכאן היא תוכחה על לבונו של אדום (ואפשר שהיה המלך באותו זמן בן בריתו של ישראל נגד מואב כמו שידענו ממלכים ב׳ ג׳). לשיד כלומר שריפה גמורה

עד שהיו אפילו העצמות אפר כמו השיד. שיד דבר העשוי לטיח החומות (ושדת דברי' כ"ז ב'; רש"י כאן, ושרפו עצמותיו וטחום בקירות הבית" וע' דברי המלט בדרמא של שקופיר „מי יודע אם אפרו של ציור לא ישרת לטיח חומות")—לא לבד שהיה בזיון בעד המלך אלא גם רשעה כבירה, שלפי מחשבותם המתים לא מצאו מנוחה אם לא נקברו. בירמי' מאיים הרבה פעמים (ע' ח' א' ולהלן) את בני עמו כי לא יבאו לקבורה אלא ישארו דמן על פני האדמה וע' ישעי' ל"ג י"ב והיו עמים משרפות שיד.. ב מואב—או המדינה (ע' לעיל א' י"ב) או: עיר מואב כלומר הבירה ע' ירמי' מ"ח ל"ח „על כל גגות מואב וברחבתיה כלה מספד" והוא לקח מישעי' ט"ו ג' על גגתיה וברחבתיה כלה ייליל (וע"ש פ"א ער מואב, קיר מואב ..) ק ר י ו ת שם עיר גדולה נזכרת גם ירמי' מ"ח כ"ד בין ערי מיאב וע' כתבת מישע (שירה י"ב י"ג) שמספר כי לקח את קדשי ישראל „ואסחבה לפני כמש בקרית" שמזה נראה כי היה בקריות ההיכל הראשי לכמוש.. וע' גם ירמי' מ"ח מ"א „נלכדה הקריות". שאון מתיחס אל רעש, רעש מלחמה וכמו סער לעיל א' י"ד, יהושע י' י"ד וקאם שאין בעמיך = רעש מלחמה, ועי' ירמי' כ"ה, ל"א בא שאון עד קצה הארץ.. ויש סובר כי השתמש כאן משוררנו בכוון במלת „שאון" מפני שהיה כ נ ו י י ש ן למואב, ע' ירמי' מ"ח מ"ה „ותאכל פאת מואב וקדקד בני ש א ו ן" (ולזה במדבר כ"ד י"ז „וקרקר כל בני שת" = שאת, במשמע זה, ומובנו העקרי אילי: עיר המיה). ג שופט = נשיא הארץ ע' תהלים ב' י' ובאירנו, מ"ב ט"ו ה' ויותם בן המלך.. שפט את עם הארץ = מלך בשם המלך, לכתובנו ע' גם ירמי' מ"ח ז' „ויצא כמוש בגולה (אליל מואב) כהניו ושריו יחד" (ע' פי' א' ט"ו).

יהודה (ד ה'. מטעמים שהזכרנו לעיל א' ט', החלק הזה —כנראה— איננו מנבואת עמוס. ויש להוסיף עוד, שאלו היה רוצה עמים להוכיח את בני עמו — כי מיהודה יצא—לא היה מדבר אליהם דרך א ג ב, כאלו הם אחד מעמי הארץ, אלא היה מאריך דבורו כמו שעשה לבני ישראל. ונתוסף אולי ממחבר אחד, בימי ירמיה או אחריו בזמן החרבן— עת אשם יהודה כמו ישראל וילכד כמיהו בעונו. וגם זאת יש להעיר, שאין מדרך נביאנו להזכיר חטאים כללים (כמו פ"ד) אלא להזכיר ב פ ר ו ט ר ו ט את החטא שבעבירו נענשו ויתחייבו כלייה (ע' כל החלקים לעיל וגם להלן פ"ו). ד מי שכתב הכתיב הזה והשתמש במליצתו של עמים, לא התבונן כי באמרו „שלשה.. וארבעה" היה צריך להזכיר חטא מ ס ו י ם, אבל עכשיו הלא גם „השלשה" היו מכלל זה: שמאסו תורת ה' וילכו אחר כזבים. המליצות האלה נאמרו בזמן הרבן ישראל ע' מ"ב י"ז ט"ו „וימאסו את חקיו ואת בריתו.. וילכו אחרי ההבל ויהבלו"; במקום הבל (שמשמעו עבודה זרה ע' לדוגמא מ"א ט"ז

י"ג להכעיס את ה' אלהי ישראל בהבליהם ..) לפנינו: כזבים, ומיבנם אחר. ועי' ירמי' ו' י"ט „הנה אנכי מביא רעה .. כי על דברי לא הקשיבו ותורתי וימאסו בה" .. ושם ט' י"ב י"ג „על עזבם את תורתי .. ואחרי הבעלים אשר למדום אבותם" ושם ט"ז י"א.—

ישראל (ו'—ט"ז). כאן מאריך הנביא, כי ישראל עקר נבואתו.—ועד עכשיו מעין מבוא. וכאן יגלה לנו הלך רוחו של עמוס, יחיד במינו בין נביאי ישראל שהוא מוכיח את בני עמו כ מ ע ט ר ק בעד פשעיהם הזוצילים, החטאים שבין אדם לחברו. רק דרך אגב מדבר מעינותם נגד אלהים (אפשר פ"ח) וביחוד מיסרם קשה על אשר דכאי עניים ויחיו בנעימים מהפרוטות הגניבות והגזולות לשפלי ארץ.—תוכחה אדירה נגד הגדולים והגבירים, אשר ישכבו סרוחים על מטותם, ישלחו קרבנותם למקדשם ויחשבו כי מלאו בזה חובתם וכי יוכלו עכשיו לעשות כטוב בעיניהם ולטחון פני אביונים. גם שאר חוזינו ישימו מלתם נגד האדירים העריצים, עד שבכמה ספרים קבל עשיר מושג „רשע", אלא שעכ"פ כונתם הראשית להזכירם חובתם נגד ה'— אבל בספרנו מרכז הנבואה היא: אשמת הגדולים ועני השפלים.—ן ידבר כנראה מהדיינים הרשעים, אשר יקבלו שחד מיד העשירים וירשיעו את העניים ואלה יאלצו להיות עבדים להגבירים בעלי חוביהם, צדיק אין משמעו חסיד, אלא במובנו הדיני = תם, באין אשם, ע' להלן ה' י"ב צררי צדיק לקחי כפר.. ועי' ישעי' ה' כ"ג „מצדיקי רשע עקב שחד וצדקת צדיקים יסירו ממני". „בעבור נעלים" היה כנראה מ ש ל ה מ ו נ י במשמע: דבר מעט הערך, גם בעד פרוטות אחדות מוכנים המה להטות משפט האביונים, ונזכר עוד להלן ח' ו' לקנות בכסף דלים ואביון בעבור נעלים.. בבן סירא מ"ו י"ט בדברו משמואל נאמר—לפי נוסחת השבעים—„מכסף ועד נעלים מכל בשר לא לקחתי", בנוסחא העברית (שהוציאה תחלה ה' נייבוער): כפר ונעלם ממי לקחתי.. נעלם = מתן נעלם, מעין שחד, אלא שלפי כתיבנו תצדק נוסחת השבעים, וכן נסחו המה גם ש"א י"ב ג'—ה כ ת ו ב ש מ מ נ ו ה ש פ ע ב ן ס י ר א—„ומיד מי לקחתי כפר ו נ ע ל י ם, ענו בי ואשיב לכם" (גם בפשיטא שתרגמה לפי המסורה: ואעלים עיני בו, הוסיף: ענו בי).— לפי רגע כביר הייתי לפרש: מכר = עקב, עשק (כמו שהוא בערבית), אלא שלהלן ח' ו' מראה על מה שפרשנו לעיל. ז שאף ברגיל משמעו: חמד דבר. השתדל להשיגו (ע' מה שכתבנו תהלים נ"ו ב') וקשה לבאר עפי"ז את כתובנו. יש מפרש: חמדים ש י ה א עפר ארץ בראש דלים, ואולם „על" מוקשה, ויש מבאר על מעין „אל"—החומדים גם את העפר שעל ראש דלים, שלא ירצו להניח להם מאומה, אפילו לא דבר פחית הערך, ורחק. השבעים πατοῦντα פשיטא: דדישין, תרגום: דשייטין, פרשוהו מעין שוף = דרך

(בתרגום יתיחס אל דכא העברי) : המה דורכים על עפר ארץ, שהוא בראש דלים, כלומר הולכים על ראשי אביונים ורומסים אותם, והיה יוצא לנו פשט יותר ברור אלו נאמר : „השאפים על עפר ארץ, ר א ש דלים", המדכאים בעפר הארץ (תרגום להדיא : בעפרא . .) את ראש העניים ע' בראש' ג' ט"ו „ישיפך ראש" וע' להלן ח' ד' השאפים אביון ..—„דרך ענוים" יש לפרשו מעין: משפט ענוים, וע' ירמי' ה' ד' ששם דרך מקביל אל משפט, ויש אומר לנסח להדיא : דין ענוים . . לכתובנו ע"ע איוב כ"ד ד' יטו ענוים מדרך . . ועמים ה' י"ב ואביונים בשער (=במשפט) הטו . . וכמו שיאמר : הטה משפט שמות כ"ג ו', ש"א ח' ג' ויקחו שחד ויטו משפט .— כ ת ו ב נ ו ב ח ל ק ו ז ה נ מ ש ך א ל פ"ו . ו מ כ א ן ו א י ל ך א ל פ"ח . אינו מדבר כאן מזנות סתמית, אלא מזונות שנמצאו במקדשים, קדשות ע' הושע ד' י"ד „ועם הקדשות י ז ב ח ו", עושים מעשיהם בפרהסיא ולפעמים יבואו האב והבן בשעה אחת אל קדשה אחת ולא יבושו .—בכל העמים השמיים היו נשים שהפקירו עצמן ל ש ם א ל ה ו ת ו ל כ ב ו ד ה (לדוגמא בעד עשתרת ועל כן נקראו באשורית גם : חרמת כלומר שהנה כהנות ההיכל). הלל את שם קדשו מיבני אפשר : שהפקירו עצמן לכבוד שמים, בחשבן כי בעבידה זו הנה עושית דבר מרוצה לה' — והנביא שהמשיך מאורע זה אל הקודם, רוצה לומר כי הם ידמו, כי בעבודתם זאת, יכפרו אפו של אביהם שבשמים, וכי יוכלו לעשות כל עון ופשע, אם אך ימלאו הובתם לאלהים (ובינהן לפי דעתם גם הזונות עם הקדשה) .— ח המה יחבלו בגד עניים, יקחו בזרוע יין מאביונים ועל בגדים אלה ישבו במקדשם, ויין זה ישתו לכבוד אלהיהם. יחשבו כי יסירו אפו אם אך ישכרו לכבודו. וע' כעין דומה לזה להלן ד' ד' ה', המה פושעים והוטאים ובבואם לבית אל להקטיר קרבניתם יאמרו כי יכופר כל עון .—חבולים כלומר שלקחו מאת העניים מפני שלא שלמו נשים („שויין דמשכון" תרגום), ע' שמות כ"ב כ"ה אם חבל תחבל שלמת רעך .. (בתלמודית : חבוליא=רבית). יטו כלומר „עצמם, להסב אצל כל מזבח", והוא מעין קל בתלמורית, לדוגמא „גופי ניטה חוץ לתחים" מכות י"ב א' = יטו, יתנו הבגדים תחתיהם מעין מחצלאות, כדי שלא ישכבו על האדמה, כי המזב־ות היו בגנים או בהרים. ויש אומר למחוק „על" ולנסח: ובגדים חבולים יטו = יטו את הבגדים, ויש אומר לנסח: יצעו (יציע ישעי' נ"ח ה'= יכין משכב, וכן יש לבאר ירמי' ב' כ' ותחת כל עץ רענן את צעה זונה. = את תשכבי, צ ע י בערבית מעין נטה בערבית) וניסחתנו נתהוה באמצעות „יטו" של פ"ז .— יין שבא מיד האנשים הנקנסים מהם, קנס כסף, שזהו פי' ענש ברגיל שמות כ"א כ"ב „ענוש יענש כאשר ישית". . סבור אני לומר כי נאמר מעקרא : בית אלהים, שעמוס איננו מוכיחם על עבודה זרה, ארבה

המה עיבדים אלהים אלא כפי דעתם הנשחתה, ע' להלן ד' ד' ובפי'—
וגם נראה לי שיחסר כאן „נאם ה'" מפני שאצלנו ודאי סיום מחלקה.
ט אינו מוכיחם על עזבם את ה', אלא על אשר יעבדוהו באפן רע
ומשחת. והדרך הישרה הלא יוכלו ללמוד מהנביאים, אשר נתן
למו ה', והמה יפנו למו ערף.— משמעו של כתוב זה לפי דעתי הוא: אתם
תדכאו את החלש ותעזרו את העריץ, ואנכי מפניכם שהייתם החלשים,
השמדתי את הגביה. ממני הייתם צריכים ללמוד לעמוד לימין חלש ודל, ולדכא
את העריצים.— „אמורי" שם כללי בעד העמים הכנעניים הנכנעים מאת העם
ע' בראש' ט"ו ט"ז כי לא שלם עון האמרי.. שם מ"ח כ"ב—מ"א כ"ז
ככל אשר עשו האמרי אשר הוריש ה' מפני בני ישראל.. מתחלה על כתיבית
מצריות ואשוריות שם המדינה בסביבות הלבנון (ששם היו אנשים גבוהי קומה)
ואח"כ באשורית: אמורי כנויו של א"י בכללה.—כנראה היו הגדות
לאומיות מגבה האנשים בני הענק אשר הכרית ה' לפני בני ישראל וע' גם
במדבר י"ג כ"ח ולהלן „כי עז העם.. וגם ילדי הענק ראינו שם.. וכל העם..
אנשי מדות.. ונהי בעינינו כחגבים".— חסון = גבור, בבנין: גדול, וע'
תהלים פ"ט ט' חסין יה במשמע זה;— כנראה היה משל המוני (לא לבד
עברי) לומר על מי שנכרת כלה, עם בנים ומשפחה: נשמד פריו ושרשו,
או להיפך: עשה פרי ושרש על איש מצליח; וכן מצאנו לא לבד ישעי' ל"ז
ל"א „יספה פליטת בית יהודה.. שרש למטה ועשה פרי למעלה"..
וע' מעין זה מלאכי ג' י"ט „אשר לא יעזב להם שרש וענף", אלא גם על
כתבת כנענית (אשמנעזר שורה י"א י"ב) נאמר: מי שיחלל את הקבר
הזה לא יהא לו „שרש למטה ופר למעל". ואם נאמר כי ישעי' השפע
מכתובנו, זה הכותב הכנעני ודאי לא קרא ספר עמוס, אלא שהיה משל
ידוע במדינות הללו.— י „וגם קודם שהבאתים לארץ הבחירה הולכתים במדבר,
והראתי למו נסים ואלמדם את חקי".— מסכים אני למי שמקשה: „הכתוב
הזה מתמיה אחר פ"ט, שהרי זה דבר כבר מכבשם את ארץ ועכשיו יזכור את
ההליכה במדבר. אפשר היא היספה מקורא אחד?" ובאמת נוכל לומר כי
מי שהיסיפו שאל: האם טרם שבאו לארץ לא הקים להם נביאים (פי"א)
ומשה ואהרן אִמו? על כן ספח אל ספרנו את המליצה הרגילה מארבעים שנה
במדבר (ע' דבר' ה' י"ד ט"ו ושכחת את ה' אלהיך.. המוליכך במדבר הגדול
והנורא„ וע' שם כ"ט ד' ואולך אתכם ארבעים שנה במדבר..
ירמי' ב' ו, ולא אמרו איה ה'.. המוליך אותנו במדבר..).— יא ולמען
לא תאמרו: איך נדע מעצמנו את דרך החיים, נתן לכם נביאים וקדושים
שיורו לכם את התורה וארחותיה.— ע' דבר' י"ח י"ח נביא אקים להם
מקרב אחיהם.. הקים = בחר הרים למעלה, ירמי' כ"ט ט"ו הקים לו ה'

נביאים בבלה — לנבאים = מעין נביאים ע' אעשך לגוי גדול בראש' י"ב ב' והרבה . שבעים : ἔλαβον נסחו אפשר : ואקח . — נזרים אין משמעו אנשים סתמים הנודרים נדר נזירות , אלא פי' בעלי כת מסוימה , שהרחיקו עצמם מטעם קדושה משתיית יין וכמו במשפחת יונדב בן רכב ירמי' ל"ה ו' . — „האף אין זאת" . . מעין מאמר מוסגר , האם יש לכם מצח אשה זונה להכחיש את חסדי זה ? האם לא עשיתי כל האפשרי כדי להירותכם הדרך? „אף" הוא לחזוק וכמו האף אמנם בראש' י"ח י"ג ועוד. ולי נראה כי המלות הללו מקומם נכון בסוף פי"ב שהוא סוף מחלקה וכבר ידענו דרכו של עמוס לסיים עם „נאם ה'" . ע' בבאור . — יב ומה עשיתם אתם ? איך השתמשתם בחסדי , שנתתי לכם ? לא לבד שלא שמעתם בקול נביאיכם אלא צויתם עליהם שלא להוכיחכם ולא לבד שלא הלכתם אחרי הנזירים הקדושים אלא גם חללתם קדושתם . האם לא אמת בפי ? התוכלו להכחישו ? ע' מ"א י"ח ד' מאיזבל שהרגה נביאי השם שם כ"ב ח' שלא רצה מלך ישראל לדרש את מיכיהו „כי לא יתנבא עלי טוב" וע' עמוס ז' י"ב שצוהו המלך וכהן בית אל לעזוב את אדמת ישראל וע' ירמי' י"א כ"א „לא תנבא בשם ה' ולא תמות בידנו" וכאן בסוף המחלקה צריך שיהיה הסיום אשר יצא ממחיצתו לפי"א . יג אנכי שעשיתי לכם טוב כל כך, ואתם לא הייתם ראוים לכך כי בגבורתכם ועשרכם תשתמשו לרצץ אביון — אנכי אמיט עתה עליכם רעה , לא תדעו שחרה — ; אתם שהנכם מלאים , שותים לשכרה „ואכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק" (להלן ו' ד') תחשבו כי בטוחים הנכם ליום צרה — הלא תראו אם עגלה היא מלאה תבואה הרבה , משום מלויה זה תתעכב מלכת הלאה ותאבד , כן יעשה לכם — כבוא האויב עליכם ועל ארמנותיכם ועל אצרותיכם לא תוכלו להמלט אלא תעמדו נטועים כבמסמרות עד שיכריתכם הצר . — תעוק משרש עיק (ע' באורנו לתהלים נ"ה ד') שפי' בערבית : עכב, עצר, הנה אנכי נותן מכשול תחתיכם כאשר תעכב העגלה שהיא מלאה עד למכביר . אלא שעפי"ז היה צריך להיות : תעוק העגלה אם לא שנאמר כי שרשו בעברית עיק . — עמיר = קש, או גם שבלים (ע' ירמי' ט' כ"א וכעמיר מאחרי הקוצר . .) ויש מפרש עיק מעין : צעק ונהם (וכן עיק בערבית), עגלה מלאה תתהלך לאטה ותוציא קול נחירה, וכן אוציא מכם ע"י צרות יללות וצעקות, אלא ש„תחתיכם" לא יתיחס אל הפירוש הזה. קדמונינו (וכן התרגום: מייתי עליכון עקא) בארוהו משרש עוק הקרוב אל צוק בארמית , אני מביא עליכם צוקה , כמו שתתדכא העגלה המלאה עמיר על ידי המשא שעליה. אלא שגם בזה לא יתישב תחתיכם, אם לא שנבארו מעין „מקומכם" . — יד אתם לא תוכלו לברוח ותהיו מטרה לחצי האויב ומי שהיה קל המרוץ כל ימיו , ביום ההוא לא ימצא מנוס ומי שהיה גביר

כל ימיו , אז לא יוכל לחגר כחו , והחזק לא יוכל להתקומם נגד אויבו , הוא שלפני זה גבר על רבים .— קלות המרוץ היתה סימן גבורה ע' תהלים י״ט ו' ובאורנו וע' ש״ב ב' י״ח ועשהאל קל ברגליו כאחד הצבים - וע' ירמי' מ״ו ו'. אל ינוס הקל ואל ימלט הגביר . . וע״ש כ״ה ל״ה ואבד מנוס מן הרעים . . כלומר מקום שיוכלו לנום אליו ולהחבא שם וע' נחום ב' ב' חזק מתנים אמץ כח מאד . . כלומר חגר כחך שלא להכשל ולפול ליד האויב . **טו** מי שהוא איחז הקשת כדי לזרוק החצים לא יעמוד נגד האויב , אלא יהרג וע' ירמי' מ״ו ט' „ויצאו הגבורים . . תפשי מגן . . תפשי [נ״א : דרכי] קשת״ — קל ברגליו לא ימלט את נפשו , או שיש לנקד : ימלט וע' תהלים ל״ג י״ז שקר הסוס לתשועה וברוב חילו לא ימלט , שיש לנקד גם שם ימלט . . וע' גם איוב כ' כ' בחמודו לא ימלט = ימלט . וכן בשבעים διασωθῇ פשיטא : נתפצא , תרגום : ישתזיב .— **טז** מי שהוא נודע בין הגבורים מעין אמיץ לב , יאלץ לעזב את כלי זיינו (תרגום : ערטילא דלא זין) ולברוח . ביום ההוא כלומר ביום שיבוא האויב הנורא , אשור , כדי לענשם בעד רשעתם. שבעים נסחו : ואמץ [לא ימצא] οὐ μὴ εὑρήσει לבו בגבורה , כלומר ישכח גבורתו וינוס . . קרוב לודאי כי הכתובים לא יצאו מיד עמוס כפי שהם עכשיו לפנינו שהרי יש בהם לא לבד הכפלת רעיונות אלא גם מליצות ומלות כפולות ואפשר שכתב הוא בעצמו—כדרך המשוררים טרם שיוציאו דבר מתוקן—נוסחאות אחדות שבאו אח״כ אל הפנים . „אבד מנוס מקל״ (י״ו) היא נוסחא אחרינא אל „וקל ברגליו לא ימלט״ (ט״ו) וחזק לא יאמץ כחו (י״ד) ואמץ לבו בגבורים (ט״ז) לא ימלט נפשו י״ד גם ט״ו , וקשה להוציא מהם הנוסחא העקרית ואפשר שהיתה כזו : ואבד מנוס מקל וגבור לא ימלט נפשו (י״ד) ותפש הקשת לא יעמד ורכב הסוס לא ימלט (ט״ו) וחזק לא יאמץ כחו (נוסחא ב' לא ימצא לבו ע' לעיל עפ״י שבעים) ערום ינוס ביום ההוא (ט״ז) .—

פירנצי

צבי פרץ חיות



גלגול טומאת ידים בכלל ע"י נגע בכתבי הקדש בפרט.

(מאמר ד' *)

מאת

מאיר איש שלום.

בסוף מאמר ג' בענין כתבי קדש במאסף הגרן ספר רביעי צד כ"ו כתבתי: „אמנם לפי הנחה זו יש עלינו לבאר איזו משניות שהשתמשו בשם כתבי הקדש שנראית כמתנגדות להנחתנו, וכן עלינו לבאר למה נתיחדו מקצתן של הכתובים בשם מגלות וכו'".

ואשר הנחנו שם היא שהשם כתבי קדש הונח על כתובים, והראיה היותר מוכחת זאת היא מן מס' סופרים פי"ד ה"ד הקורא בכתיבים צריך לומר בא"י אקב"ו לקרות בכתבי הקדש.

והנה עלי ראשונה לבאר המשנה דמס' שבת לענין להציל מהדליקה. תנן בשבת פט"ז: כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה בין שקורין בהם ובין שאין קורין בהם, ואעפ"י שכתובים בכל לשון טעינים גניזה. ומפני מה אין קורין בהם מפני ביטול בית המדרש. כ"ה הנוסחא במשנה שבמשניות. ובמשנה שבגמרא בגמרא אעפ"י בלא וי"ו אבל ברש"י ואעפ"י. וכן במשנה שבירושלמי אעפ"י, ושם גרים מפני מה בלא וי"ו, וכ"ה בגמרא דירושלמי.

ואמרתי שנראות כמתנגדות להנחתנו, שהרי רש"י פי' כל כתבי הקדש כגון תורה נביאים וכתובים וכו'. אבל באמת הדבר צריך תלמוד, ומתניתין גופה קשיא, דהאי בין שקורין בהם ובין שאין קורין בהם יש לפרש דארישא קאי וא"כ תהיה הנוסחא ואעפ"י וכו', ואפשר דאבבא דמציעתא קאי, והכי קאמר בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן אעפ"י שכתובין בכל לשון טעונין גניזה.

והנה אעריך מה שנמצא בענין משנה זו בתוספתא ובגמרות, גרסינן בתוספתא דשבת פ"א יוצאין בתפילין עם חשיכה וקורין בכתבי הקדש עם חשיכה אבל אין קורין בלילי שבת לאור הנר אפי' גבוה ממנו וכו'. ובנוסחת התוספתא עפ"י כת"י ערפורט הנוסחא: וקורין בכתבי הקדש עם חשכה אבל לא בלילי שבת, אין קורין לאור הנר אפילו וכו'. ולנוסחא זו בבא דקורין

*) עיין הגרן ספר ד' צד 5—26.

היא דומיא לבבא דתפילין, דאע״ג דאין תפילין בשבת עם חשכה יוצאין וה״נ אע״ג דאין קורין בשבת עם חשכה קורין. אבל לנוסחתנו קשה אמאי לא יקרא עם חשכה והלא אף בלילי שבת לאור הלבנה יכול לקרות. ואין לדחוק ולומר וקורין בכתבי הקדש עם חשכה לאור הנר אבל אין קורין בלילי שבת לאור הנר, דעיקר חסר מן הספר, אלא דומיא דתפילין אמרו דאע״ג דבלילי שבת אין קורין בכתבי קדש אפי׳ לאור הלבנה עם חשכה קורין. וכן מוכח מסתמא דתוספתא שם פי״ד דגרסינן שם: אעפ״י שאמרו אין קורין בכתבי הקדש אבל שונין בהן ודורשין בהן ואין צריך לו דבר לבדוק אבל נוטל ובודק, רבי נחמיה אמר מפני מה אמרו אין קורין בכתבי הקדש מפני שטרי הדיוטות שיאמרו בכתבי הקדש אין קורין קל וחומר בשטרי הדיוטות. היו כותבין תרגום בכל לשון מצילין אותן וגונזין אותן וכו׳. והנה הנוסחא הזו היא משובשת, והנוסחא עפ״י כת״י ערפורט היא: ואין צריך לומר דבר לבדוק נוטל ובודק. אמר ר׳ נחמיה וכו׳ היו כתובין תרגום ובכל לשון וכו׳. ונוסחא מובנת היא עכ״פ. אף על פי כן נראה לי שאין זו הנוסחא העקרית אלא היא הגהה ותיקון מאיזה מעתיק. ועיקר נראה לי דב׳ נוסחאות נתערבו ונשתבשו כאן, חדא ניסחא הוי ואם צריך לו לבדוק נוטל ובודק, וחדא נוסחא הוי אבל נוטל ובודק, ותו לא, ונתערבו. ולקמן אביא ראיה לדבר. עכ״פ רישא דברייתא זו היא שאין קורין בכתבי קודש בשבת כלל, וזו הברייתא הובאה בירושלמי ובבבלי. וה״ג לה בירושלמי: אעפ״י שאמרו אין קורין בכתבי הקדש אלא מן המנחה ולמעלה אבל שונין ודורשין בהן צריך דבר נוטל ובודק, דלמא רבי ור״ח רבא ור׳ ישמעאל בי ר׳ יוסה היו יושבין ופושטין במגילת קינות ערב ת״ב שחל להיות בשבת מן המנחה ולמעלה ושיירו בה אל״ף בי״ת אחת אמרו (למה) [למחר] אנו באין וגומרין אותה. עם כשהיה נפטר לביתו נכשל באצבעו וקרא על גרמיה רבים מכאובים לרשע. א״ל ר׳ חייה בחובינו מטתך כן דכתיב רוח אפינו משיח ה׳ נלכד בשחיתותם. א״ל ר״י בי ר׳ יוסי אילו לא היינו עוסקין בענין כך היה לנו לומר, עאכו״כ שהיינו עוסקין בענין, ועלה לביתו ונתן עליה ספוג יבש וקשר עליה גמי מבחוץ. אר״י ב״ר יוסי ממנו למדנו ג׳ דברים: ספוג אינו מרפא אלא משמר, גמי שהוא מן המוכן, ואין קורין בכתבי הקדש אלא מן המנחה ולמעלה (בלו׳ דממנחה ולמעלה קורין, וכמו שהוסיפו בברייתא שכתבה: שאמרו אין קורין בכתבי הקדש, והוסיפו בה אלא מן המנחה ולמעלה). מעתה (כלו׳ אם לא גזרו מהמנחה ולמעלה ועל כרחך טעמא שאין כאן עוד ביטול בית המדרש) במקום שיש בית המדרש אל יקראו במקום שאין בית המדרש יקראו. לית לך שלא כהדא דתני ר׳ נחמיה, דתני ר׳ נחמיה מפני מה [אמרו] אין קירין בכתבי הקדש (אלא מן המנחה ולמעלה) מפני שטרי הדיוטית, שאם אומר

את לו שהוא מותר אף הוא אומר מה בכך שנתעסק בשטרותיו , מתוך שאת אומר לו שהוא אסור אף הוא אומר כתבי הקדש אסיר שטרי הדיוטות לא כל שכן . ובלו' דלר"נ אף מהמנחה ולמעלה אסיר , וכצ"ל כמו שהגהתי וכן הגיה בעל קרבן העדה . וזה הסיפור מרבי מובא ג"כ בויקרא רבה פט"ו באיזה שינוים ושיבושים קטנים ושם הניסחא אם צריך לדבר לבדוק ניטל ובודק . ומובא ג"כ באיכה רבתי באיזה שינוים לטובה עיי"ש ושם הנוסחא ואם היו צריכים לבדוק ולקרות מביטין וקירין . ומאלו המקומות ראיה למה שהגהתי בתוכפתא . (ועיי' בס' אהבת ציון וירושלים להחכם מו"ה בער ראטנער) . ועכ"פ אין כתבי הקדש שאמרו שאין קורין בשבת אלא כתובים שהרי בתירה ובנביאים קירין בציבור בשבתית ובמועדים , וכל ההפטרות הם בנביאים ואסורין למקרי אלא מספר נביאים כדגרסינן בגיטין ס' ע"א רבה ור' יוסף דאמרי תרווייהו האי ספר אפטרתא אסיר למקרי ביה בשבת , מ"ט דלא ניתן ליכתיב . ואע"ג דמסיק התם דשרי למקרי ביה וכו' כיון דלא אפשר , ופרש"י שאין לכל צבור וצבור יכולת לכתיב נביאים שלם , עכ"פ נביאים שלם עדיף , אלא ודאי הא דאין קורין בכתבי הקדש בשבת אכתובים אמרו .

והא דפריך בירושלמי מעתה במקום שיש ביה"מ אל יקראו וכו' , בבבלי קט"ז ע"ב איפלגי בהא רב ושמואל אליבא דסתם משנה דסתם רבי ומפני מה אין קורין בהן מפני ביטול בית המדרש , אמר רב לא שנו אלא בזמן ביהמ"ד אבל שלא בזמן ביהמ"ד קורין (ברש"י קודם אבילה היו דורשים לאחר אבילה לא דרשו משום שכרות) , ושמואל אמר אפי' שלא בזמן ביהמ"ד אין קירין . איני והא נהרדעא אתריה דשמואל הוה ובנהרדעא פסקי סידרא בכתובים במנחתא דשבתא , אלא אי איתמר הכי איתמר : אמר רב ל"ש אלא במקים ביהמ"ד אבל שלא במקים ביהמ"ד קורין ושמואל אמר בין במקים ביהמ"ד בין שלא במקים ביהמ"ד בזמן ביהמ"ד אין קורין שלא בזמן ביהמ"ד קורין , ואזדא שמואל לטעמיה דבנהרדעא פסקי סדרא דכתובים במנחתא דשבתא , רב אשי אמר לעילם כדאמרן מעיקרא , ושמואל כר' נחמיה , דתניא אעפ"י שאמרו כתבי הקדש אין קורין בהן אבל שונין בהן ודורשין בהם , נצרך לפסוק מביא ורואה בו , א"ר נחמיה מ"מ אמרו כתבי הקדש אין קורין בהן כדי שיאמרו בכתבי הקדש אין קורין וכ"ש בשטרי הדיוטות . ופרש"י כר' נחמיה אמרה למתניתיה דלית ליה טעמא דאין קורין משום בטול [ביהמ"ד] אלא כדי שיאמרו ק"ו לשטרי הדיוטות . ומיהו שמואל הנהיג במקימו כדברי חכמים דמתניתין דאמרי טעמא משום ביטול תירה הלכך לאחר אבילה דליכא דרשה קירין . ועיי"ש בתו' שפירשו בדרך מסתבר יותר . והנה מה שאמרו שלא בזמן בית המדרש היינו מן המנחה ולמעלה שהיזכרה בירושלמי , והיינו לאחר אבילה דרש"י שקידם מנחה לא אבלו עד שהתפללו ,

בדתנן בשבת לעיל ט' ע"ב *).

ועכ"פ מפורש כאן דמה ששנו במשנה ומ"מ אין קורין בהן מפני ביטול ביהמ"ד אכתובים קאי, א"כ כל כתבי הקדש דרישא בכתובים הוא. ואזכיר כאן עוד מה שהבאתי במאמר ב' בס' ג' מהגרן צד ל"ב מהירושלמי דמגלה פ' בני העיר שהטעם שאין קורין במגילת אסתר כשחל פורים בשבת לפי שאין קורין בכתבי הקדש אלא מן המנחה ולמעלה.

ואחר הדברים האלה נשוב לרישא ולמציעתא דמתניתין לראות איך פירשום קדמונינו. בירושלמי גרים אמתניתין, מהו בין שקורין בהן בין שאין קורין בהן, בין שיש בהן טעיות בין שאין בהן טעיות, והא תני (בניחותא, קרבן העדה) ספר שיש בו שתים שלש טעיות בכל דף ודף מתקנו וקורא בו ארבע אינו קורא בו. ויותר נראה להגיה כהדא דתני **) והדר גרים, מן מה דהנינן מפני מה אין קורין בהן מפני ביטול בית המדרש (כלומר ואריׁשא קאי דמצילין אותן מפני הדליקה וע"ב בספר שלם קאמר. א"כ האי בבא בין שקורין בהן וכו' נמשך אדלמטה שטעונין גניזה, דמשמע דגניזה בעי, דאין מאבדין אותן ביד, אבל מפני הדליקה אין מצילין אותן) הדא אמרה בין תורה לנביאים לכתבי הקדש אין מצילין אותן מפני הדליקה (כלו' בנפל בו ד' טעיות דבזה אין לחלק בין תורה ונביאים וכתובים. ומשני) מ"ד מטמאין את הידים מצילין אותן מפני הדליקה ומ"ד אין מטמאין את הידים אין מצילין אותן מפני הדליקה (כלו' דזה תלוי בקדושתן אם מטמאין את הידים או לא ***). התיבון הרי עברי שכתבו תרגום הרי אינו מטמא את הידים ומצילין אותו מפני הדליקה, מן מה דתנינן אעפ"י שכתובין בכל לשון טעונין גניזה הדא אמרה שמצילין אותן מפני הדליקה (כלו' דכתובין בכל לשון אינן מטמאי

*) מראין הדברים שלאחר מנחה היו בתי המדרשים בטלין דבסדר ר' עמרם בסדר מנחה לשבת הביא בשם שר שלום גאון במנחה בשבת מותר להתעסק בתלמוד וכו' וזה שאין עוסקין לא מפני שאסור אלא לכבוד משה רבינו שנפטר להי' אומרי' (?) נשיא שמת כל בתי מדרשות בטלים ע"כ. והטעם הזה רחוק. ויראה לי דבפסיקתא רבתי סוף פ' תליתאה (קכ"א ע"א) ר"ב בשם ר"ח בר אבא לא ניתנה השבת אלא לתענוג. ר' חגי בשם רשב"נ לא ניתנה השבת אלא לתלמוד תורה, ולא פליגי מה דאמר ר"ב וכו' לתענוג אלו תלמידי חכמים שהם יגיעים בתורה כל ימות השבת ובשבת הם באים ומענגים. מה דאמר ר' חגי בשם רשב"נ לת"ת אלו הפועלים שהם עסוקין במלאכתן כל ימות השבת ובשבת הם באים ומתעסקים בתורה. ועיי"ש במ"ע דבירושלמי דשבת פט"ו ה"ג גרים לה בנוסחא אחרת עיי"ש ומסיק שם הא כיצד תן חלק לת"ת ותן חלק לאכול ולשתות. וקבעו עד המנחה לביהמ"ד, ומשעת המנחה והלאה לאכול ולשתות. וע"כ בתי המדרשות בטילין ומזה נתהוה הטעות שלאחר מנחה אסור להתעסק בתלמוד.

**) וברייתא זו בירושלמי מגילה פ"א ה"ט עיי"ש ובבלי מנחות כ"ט ע"ב.

***) ולא נתפרש היכא מיתניא פלוגתא זו. ואין תימה בדבר שהרי כמה וכמה ברייתות נאבדו מאתנו, ועיי' בקרבן העדה שנתבלבל ונתקשה ונשתבש בפירושן של הדברים.

את הידים וטעונין גניזה ובברייתא תנינן עברי שכתבו תרגום מצילין מפני הדליקה. הרי דהכי קאמר טעונין גניזה ומצילין אותן מפני הדליקה). וברייתא היא בתוספתא פי"ד היו (כותבין) [כתובין] תרגום בכל לשון מצילין אותן וגונזין אותן. וכן שנו שם, היו כתובין בסם בסיקרא בקמוס וקנקנתום מצילין אותן וגונזין אותן. וכעין זו בגמרא (קט"ו ע"ב).

סוף דבר דלירושלמי ג' בבות דמתניתין הכי הם: א') כל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה, והיינו כתובים דבכלל קדושה הם, ב') בין שקורין בהן ובין שאינן קורין בהם (דהיינו שיש בהן טעיות) אעפ"י שכתובין בכל לשון טעונין גניזה. וכיון שטעינין גניזה מצילין אותן, ג') מפני מה אין קורין בהם (כלו' למה אמרו שאין קורין בכתבי הקדש בשבת) מפני ביטול בית המדרש. ובבא זו דרך אגב מיתנייא ולאו על בין שאינן קורין בהן דמציעתא קאי.

ובבבלי פירשו למתניתין בדרך אחר, והכי גרסינן התם: איתמר היו כתובים תרגום או בכל לשון רב הונא אמר אין מצילין אותן מפני הדליקה, ורב חסדא אמר מצילין אותן מפני הדליקה. אליבא דמ"ד ניתנו לקרות בהם (בצבור) דכו"ע לא פליגי דמצילין, כי פליגי אליבא דמ"ד לא ניתנו לקרות בהן. ר"ה אמר אין מצילין דהא לא ניתנו לקרות בהן. ר' חסדא אמר מצילין משום בזיון כתבי הקדש. תנן כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה בין שקורין בהן בין שאין קורין בהן אעפ"י שכתובין בכל לשון. מאי לאו שקורין בהן נביאים ושאין קורין בהן כתובים אעפ"י שכתובין בכל לשון דלא ניתנו לקרות בהן, וקתני מצילין ותיובתא דר' הונא. אמר לך רב הונא ותסברא אימא סיפא טעונין גניזה השתא אצולי מצילינן גניזה מיבעי (רש"י אימא סיפא לדידך דאמרת אעפ"י שכתובין בכל לשון אמצילין קאי אימא סיפא על כרחך מלתא באנפי נפשה היא וטעונין גניזה בחול, פשיטא השתא בשבת מצילינן להו גניזה בחול מיבעיא). אלא ר"ה מתרץ לטעמיה ור"ח מתרץ לטעמיה. ר"ה מתרץ לטעמיה בין שקירין בהם נביאים ובין שאין קורין בהם כתובים, בד"א שכתובין בלה"ק אבל בכל לשון אין מצילין ואפ"ה גניזה בעו (רש"י ודקתני ואעפ"י שכתובין בכל לשון לאו אהצלה קאי אלא אטעינין גניזה. וה"ק אעפ"י שכתובין בכל לשון ובשבת אין מצילין אותן בחול מיהא טעונין גניזה). ר"ח מתרץ לטעמיה, בין שקורין בהן נביאים בין שאין קורין בהן כתובים אעפ"י שכתובין בכל לשון נמי מצילין). והכי קאמר ומקק שלהן טעונין גניזה (כלו' וטעונין גניזה קאמר וחסרה וי"ו ואמקק קאי, דלעיל תנן (צ' ע"א מקק ספרים וכו' שמצניעין אותן לגונזן ופרש"י שכל דבר קידש טעון גניזה, ועלה קאי וקאמר וטעונין גניזה, דכשם שמצילין אותן משום בזיון כתבי קדש אע"ג דלא ניתנו לקרות בהן כך מקק שלהן טעון גניזה).

נמצא דלבבלי השם כתבי קדש הוא שם בכלל ובפרט. בפרט הוא מיוחד לכתובים, ובכלל יאמר גם על תורה ונביאים. ולר"ה סדר המשנה כך הוא: א') כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה בין שקורין בהן (תורה ונביאים) ובין שאין קורין בהן (כתובים), ב') אעפ"י שכתובין בכל לשון טעונין גניזה (בחול), ג') ומפני מה אין קורין בהן מפני ביטול ביהמ"ד, ועל אין קורין דרישא דהיינו כתובים קאי. ולר' חסדא סדר המשנה הוא: א') כל כתבי הקדש מצילין אותן מפני הדליקה בין שקורין בהן (תורה ונביאים) ובין שאין קורין בהן (כתובים) אעפ"י שכתובים בכל לשון, ב') [ו]טעונין גניזה, ג') ומפני מה אין קורין בהם מפני ביטול ביהמ"ד.

אמנם כולי עלמא ס"ל דאין קורין בכתובים בשבת. ועפ"י רהיטת הענין נראה שיש להגביל ג' זמנים בגזירה זו: א') בתחלה גזרו סתם שאין קורין בכתובים בשבת, והדברים מראים שזו הגזירה היתה בשעה שדנו על הכתובים אם לקיימם או לגונזם, ואף שקיימו את הכתובים ואמרו שמטמאין את הידים החזיקו בגזירה זו שלא ישקיעו את עצמם בהם בשבת בשעת הפנאי, אבל התירו לעסוק במדרשיהם ולדורשן. ב') בזמנו של ר' נחמיה שהוא מתלמידי ר"ע נתנו טעם לגזירה זו שהיתה קיימת אף שכבר אמרו כל כתבי הקדש מטמאין את הידים, שטעמה כדי שלא יקראו בשטרות, ג') הוא זמנו של רבי ששנה שהטעם הוא משום ביטול ביהמ"ד, כדי שיתעסקו במשנה וכמ"ש בירושלמי על זה, הדא אמרה שהמשנה קודמת למקרא, ודא מסייעא לההוא דתני רשב"י, דתני רשב"י העוסק במקרא מדה שאינה מדה העוסק במשנה מדה שנוטלין ממנה שכר וכו'. ומה שלא אסרו אלא כתובים, משום דמשכי לבא, ועוד שתורה ונביאים חובה הן לקרותן בצבור ולא מצי לאסור קריאתן בשבת. ומן המנחה ולמעלה שאין קובעין ביהמ"ד כדי שיתענגו בשבת במאכל ובמשתה התירו לקרותן *).

ונראה לי דכשם שמנעו קריאתן בשבת אעפ"י שלא גנזום כך מנעו מלתרגם אותם כדי שלא תהיה יד הכל משתמשת בהם. ומה שאמרו במגילה (ג' ע"א) אהא ששנו ועוד בקש לגלות תרגום של כתיבים יצתה ב"ק ואמרה לו דייך, מאי טעמא משום דאית ביה קץ משיח (רש"י בספר דניאל) **), לא

*) במס' כופרים פט"ו ה"ג איתא: אעפ"י שאמרו אין קורין בכתבי הקדש, אלא מן המנחה ולמעלה התירו, אבל שונין ודורשין בהן, צריך דבר נוטל ובודק וכו'. והגר"א מחק מלת התירו. ועיקר נראה שהיא העתק מהתוספתא, והוסיפו בה הגאונים עפ"י הירושלמי אלא מן המנחה ולמעלה התירו, ומאמר מוסגר הוא. ורבי התירו כמו שאמר ר' ישמעאל בר"י למדנו ממנו ג' דברים וכו' דהלימוד הוא דלאחר מנחה מותר דאיסורא דאין קורין לא היה צריך ללמוד מרבי. ואפשר דמשום הכי קרי רבי על עצמו רבים מכאובים לרשע, שחשש בדבר שהתיר לקרות מהמנחה ולמעלה.

**) ודי מן הזרות בדבר שמשום ספר דניאל לא יתרגמו כל הכתובים שכם נסיב ומבגאי גזיר אתמהה.

אמרו כן אלא להעלים הדבר, ובאמת לא רצו שיקראו העם אותן עמי הארץ ונשים.

ב) בפרק בתרא דעירובין (צ"ז ע"ב) במשנה היה קורא בספר על האיסקופה ונתגלגל הספר מידו וכו' *) ר' שמעון אומר אפילו בארץ עצמו גוללו אצלו שאין לך דבר משום שבות עומד בפני כתבי הקדש. ובירושלמי דכל כתבי בעי, מתניתא (דמצילין מפני הדליקה) דר' שמעון, דר"ש אמר אין דבר משום שבות שעומד בפני כתבי הקדש מה פליגין (כלו' אי הני תנאי דפליגי אר"ש פליגי נמי הכא בהצלה והוה סתם ואח"כ מחלוקת, ומשני) תמן מפני בזיונן ברם הכא כל עמא מודיי שמצילין אותן מפני הדליקה. והנה מלת בספר אם היא בפתחות הבית היא תורה, ואי בשו"א כל ספר במשמע אף נביאים וכתובים, ובכתובים כגון מן המנחה ולמעלה. הנה נקט ר"ש כתבי קדש לרבותא דאף בכתובים כן ואצ"ל בפני תורה ונביאים.

ג) שנינו בסנהדרין (קי"א ע"ב) לענין עיר הנדחת: שללה ולא שלל שמים מכאן אמרו ההקדשות וכו' מעשר שני וכתבי הקדש יגנזו. וכ"ה בספרי ראה פי' צ"ה (ועיי"ש בריש פיסקא ובמ"ע שם). ויראה דנקטי כתבי הקדש השם בכלל לרבותא דאף כתובים בכלל.

ד) בבבא בתרא (י"א ע"א) לענין חלוקת שותפין שנינו, וכתבי הקדש אעפ"י ששניהם רוצים לא יחלוקו. פרש"י כ"ד ספרים והיו רגילין לכיתבן בגליון כס"ת שלנו לפיכך גנאי הדבר לחתכן. ועלה גרסינן (י"ג ע"ב) אהא דאמר ר' יהודה (דאמר גוד או אגוד) דשמואל הוא, דתנן וכתבי הקדש אעפ"י ששניהם רוצים לא יחלוקו ואמר שמואל לא שנו אלא בכרך אחד אבל בשני כריכות חולקין (רש"י בכרך אחד כל ספריהן עשוין בגליון ואם יביאהו לב"ד לחלקו בזיון הוא, אבל בב' כריכות כגון תורה בכרך א' ונביאים בכרך אחד, חולקין, קס"ד דאפי' אין שניהם רוצין, וע"כ אין דמיהן שוין, ואי לית ליה דינא דגוד אי אגוד היאך הוא כופהו וכו') ואי ס"ד לית ליה דינא דגוד או אגוד מאי איריא בכרך א' אפי' בב' כריכין נמי. תרגמא רב שלמן בששניהם רוצין (כלו' דבב' כריכות אין כאן בזיון ואם שניהם רוצים חולקים), ולשון הר"מ בפירושו לא יחלוקו כשהם בכרך אחד, אבל כשהם כרכים הרבה מחוברים יחד ורצו לחלוק שיקח א' מהם ספר זה וחבירו ספר אחר אינם נמנעים, ולדבריו כרך ענינו ספר, ואינו אסיר רק לחלק הספר. והנה לפירושו, יש לפרש כתבי הקדש בכתובים ונקט כתבי הקדש לרבותא דאף בכתובים לא יחלוקו בכרך אחד. אבל לרש"י צריך לומר דשם כתבי קדש בכלל הוא שם לכל כ"ד ספרים. ובירושלמי גרסינן עלה דמתניתין, וכתבי הקדש אעפ"י ששניהם רוצין לא יחלוקו א"ר הושעיא כגון תילים ודה"י, אבל תילים בתילים

---

*) לשון רש"י שם: כל ספרים העשוים בימי הראשונים עשוין בגליון כספר תורה שלנו.

חולקין. א״ר עוקבה אפי׳ תילים בתילים אין חולקין אלו באין וקירין באלו ואלו באין וקורין באלו. ופשוטן של דברים כך הוא, דסדרן של כתובים מתחילין בתהלים ומסיימין בדה״י, וקאמר דאם היה ספר כתובים שלם אין חולקין שלזה תהיה ההתחלה דהיינו תהלים ולזה יהיה הסוף דהיינו דה״י דבזיון כתבי הקדש היא לחלק ספר שלם ויבטל משלימותו. אבל אם לא היה להם רק ספר תהלים שהוא מזמורים מזמורים וגם הוא נחלק בה׳ ספרים חולקין. ואע״ג דסדרן של כתובים לפי הברייתא שבגמרא רות תהלים וכו׳, אפשר שכבר סילקו הה׳ מגילות וע״כ לא קאמר רות ודה״י. א״נ משום דספר תהלים הוא היותר חשוב, ואיהו בעי לסיים דתהלים בתהלים חולקים על כן הוא מסמן ספר כתובים בתהלים ודה״י, אבל ספר אחר כגון איוב ושאר הספרים אם יחלקום הרי כאן קלקול ספר ובזיון כתבי הקדש הוא, מה שאין כן בספר תהלים שאינו אלא קיבוץ מזמורים. ור׳ עוקבא סבר דאף ספר תהלים אין חולקין ויהיב טעמא שמוטב שיהיה להם בשותפית כל ספר תהלים משיחלקום ויהיו קצת לזה וקצתן לזה (והמפרשים פירשו בדרך אחר אולם כך הוא פשוטן של דברים).

עכ״פ למדנו מדברי הירושלמי גם כאן שהבינו בשם כתבי הקדש ספר כתובים, ונקטי במשנה כתבי הקדש וכש״כ שאר הספרים.

הנה בארתי השם כתבי הקדש שהוא מיוחד לכתובים והשם כתבי הקדש הוא דוגמת השם עיר הקדש וכלי הקדש. אמנם השם כתובים צריך ביאור, וכי ספר בן סירא וכל הספרים הנכתבים מכאן ואילך אינן כתובים, והלא כל מעשה קולמוס הוא כתוב. ובביאור זאת אומר שנתייחד בהם זה השם לומר שברוה״ק נכתבו, דגרסינן במגילה (ז׳ ע״א) אר״י אמר שמואל אסתר אינה מטמאה את הידים, למימרא דסבר שמואל לאו ברוה״ק נאמרה והאמר שמואל אסתר ברוה״ק נאמרה, נאמרה ליקרות ולא נאמרה ליכתב (הבאתיו במאמר ג׳ הגרן צד י״ט ורמזתי בהערה על פרש״י ועל בית תלמוד שנה א׳ צד מ׳). ובבית תלמוד שם הארכתי והוכחתי שאמרם פסוק זה ברוה״ק נאמר ענינו שניתן להדרש. והונח השם כתובים על דברים שניתנו ליכתב, שאינם מקרא לבד שניתן לקרות אלא הם כתב שניתן להדרש, ואינם נכתבים בלא שרטוט, שאינם כאגרת. ונראה לי שעיקר השם הוא כתבים, מלשון הכל בכתב מיד ה׳ (דברי הימים א׳ כ״ח י״ט) ואינו פעול בינוני. וכעין ששנו במכילתא דבחדש פ״ב אתם ראיתם לא במסורת אני אומר לכם, לא כתובים הם לכם, לא כתבים אני משגר לכם וכו׳. והבדילו בין כתובים ובין כתבים, וראיה לדבר הוא השם כתבי קדש, דלא אישתמיט בשום מקום לומר כתובי קדש, אבל השם כתיבים יתכן לומר על כל המקרא על התורה ועל הנביאים, כאמרם כתוב א׳ אומר, או הכתוב אומר, ובמכילתא שם פ״ד, ויהי קול השיפר ה״ז סימן יפה

בכתובים וכו׳, ומייתי קראי מישעיה וזכריה ותהלים.

ולפי דרכנו שהשם כתבי קדש הונח על כתובים אומר בדרך השערה לפרש המשנה דכל כתבי הקדש מצילין וכו׳ בדרך חדש, וכבר הרשו להם הראשונים והאחרונים לפרש המשנה שלא עפ״י דרך התלמוד, ובפרט אם נמצא בתלמוד עצמו פירושים שונים ולא היה להם פירוש מקובל שלא נחלקו בו, ואומר ספר תהלים אף שהוא נכלל בכתובים הוא יוצא מהם, וחכמינו ז״ל יחדו אותו, שכשאמרו בב״ב (י״ד ע״ב) סדרן של כתובים, רות וספר תהלים וכו׳, יקראוהו ספר מה שלא עשו כן בשאר הכתובים כגון משלי ואיוב שאינם ספר לעצמן, והרבו בשבחו של ספר תהלים, אעתיק איזה מאמרים מהם: במדרש תהלים מזמור א׳, משה נתן חמשה חומשי תורה לישראל ודוד נתן חמשה ספרים שבתהלים לישראל וכו׳, ושם אמרו יהיו לרצון אמרי פי, שיעשו לדורות ויחקו לדורות וכו׳ יהיו קורין בהם והוגין בהם ונוטלין עליהם שכר כנגעים ואהלות וכו׳ יהיו קורין ומזכירין אותי בהם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות כאילו אני קיים. ועל י״א מזמורים שבתהלים אמרו במזמור צ׳, א״ר לוי בשם ר׳ חנינא י״א מזמורים שאמר משה בטכסים של נביאים אמרן, ולמה לא נכתבו בתורה לפי שאלו דברי תורה ואלו דברי נבואה. ועפי״ז אני אומר שכשגזרו אין קורין בכתבי הקדש בשבת כדי למנוע קריאתם מהעם על ספר תהלים לא גזרו, ומה גם שאין כאן שום טעם למנוע קריאתם. והדברים מוכיחים מתוכם שמזמור צ״ב הוא מיוחד לשבת. וכן בימים שקורין הלל קורין אותו אפי׳ אם חל בשבת, ואין צריך לומר לפי מנהגינו שבמה ובמה מזמורים נאמרים בשבת. ועפ״י הדברים האלה יש לפרש המשנה, בין שקורין בהן כגון תהלים. ובין שאין קורין בהן, שאר כתובים. ואעפ״י שכתובין בכל לשון טעינן גניזה, וכיון שטעונין גניזה מצילין אותן בשבת, ותתפרש המשנה בלי שום לחץ.

ב

עפ״י דברינו הנה באמת ד׳ מיני ספרים הם תורה נביאים כתובים וה׳ מגילות, ובכולם הוקבעו ברכות לעצמן במשכים לקרא בהן (עיי׳ במאמר ג׳ הגרן ח״ד צד כ״ה). ואלו המגלות אף שנידונו בהם, אם בקצתם או על כולם אם נכתבו ברוה״ק ומטמאין את הידים או לא, הנה זכו לחיבת העם שיהיו נקראים בזמנם ובמועדם, ותקפה בהם יד הדרשנים והפליגו בהם בדרשות יותר מבכל ספרי הנביאים, ונסתבב זה מקריאתן של אלו המגילות ברוב הצבור במועדיהם, והמתרגמים חזקו הדבר יותר, ותרגמו שיר השירים וגו׳ שירין ותושבחן די אמר שלמה נביא מלכא דישראל ברוח נבואה וגו׳. ודברי קהלת בן דוד וגו׳, פתגמי נבואה דאיתנבי קהלת וגו׳. ובפסוק ב׳ כד חזא שלמה מלכא דישראל ברוח נבואה ית מלכות רחבעם וגו׳. ושם פסוק

ד' אמר שלמה מלכא ברוח נבואה וגו' . וכן ברות ב' י"א ואתאמר עלי בנבואה דעתידין למיפק מינך מלכין וגו' . ושם ג' ט"ו ומן יד איתאמר בנבואה דעתידין למיפק מינה וגו' . אמנם מה שתרגמו איכה וגו' אמר ירמיה נביא וכהנא רבא איבדין וגו' , אין בו ברות , שהרי ירמיה עכ"פ נביא היה . ובאסתר תרגמו בדרכים שונים , ברוח קודשא , וכן במיכאל וגבריאל , ובאליהו כהנא רבא , אבל לא הזכירו בשום מקום ברוח נבואה. והנה בברייתא דב"ב (י"ד ע"ב) שנו , סדרן של כתובים רות וספר תהלים ואיוב ומשלי שה"ש וקינות דניאל ומגילת אסתר עזרא ודה"י , ולא קראו בשם מגילה אלא אסתר בלבד . ויראה שבזמן השונה הזה לא מנו עדיין ה' מגילות. אולם אם נשים לב לדבר נמצא שאלו הד' מגילות נכתבו עם הכתובים ונמנו עמהם , וכששנו במס' סופרים לברך עליהם על מקרא מגילה הוסיפו , ואעפ"י שכתובה בכתובים, אבל מגילת אסתר נתייחדה בקריאתה שאסור לקרותה מן הכתובים , דגרסינן במגילה (י"ט ע"א) אר"י אמר שמואל הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים (רש"י ספרים שהיו בימי החכמים כולן בגליון כס"ת שלנו) לא יצא . ופרש"י דבעינן אגרת לעצמה דמיפרסם ניסא טפי דכי קוראה בין הכתובים נראה כקורא במקרא . ושמואל גופיה מפי השמועה אמרו , כדגרסינן שם בתר הכי , הרי אמרו הקורא במגילה וכו' , ומלשון הרי אמרו מוכח דמפי השמועה היתה בידם , ואמרו שם בשם ר' יוחנן הקורא במגילה בין הכתובים לא יצא , ומחי לה אמותא בצבור שנו . הרי שבא"י נמי הכי ס"ל אלא שחילקו בין צבור ליחיד , ומלשון בצבור שנו משמע נמי דברייתא הות בידם . ועכ"פ נתייחדה אסתר בשם מגילה .

אמנם יש לנו ראיות ברורות שכבר בימי האמוראים נקראו אף שאר הד' בשם מגילה . בקינות כבר הבאתי לעיל מירושלמי דכל כתבי במעשה דרבי היו יושבין ופושטין במגילת קינות . וברות נמצא במדרש בפ' ותאמר נעמי , א"ר זעירא מגילה זו אין בה לא טומאה ולא טהרה ולא איסור ולא היתר ולמה נכתבה ללמדך כמה שכר טוב לגומלי חסדים . ובשיר השירים אמרו במדרש בשם ר' יוחנן כ"מ שנאמר במגילה זו במלך שלמה , במלך שלמה הכתוב מדבר , במלך סתם בהקב"ה הכתוב מדבר , ורבנין אמרין כ"מ שנ' במלך שלמה במלך שהשלום שלו הכתוב מדבר, במלך סתם בכנ"י הכתוב מדבר . ובקהלת אמרו במדרש , ידעתי כי אין טוב בם כ"א לשמוח וגו' ר' תנחומא וכו' כל אכילה ושתיה שנאמרו במגילה הזאת בתורה ובמע"ט הכתוב מדבר וכו' .

אמנם הטעם למה נקראו אלה הספרים מגילות לא מצאתי . ואין לומר שנקראו כך על שם שהם נגללין , שהרי שמענו מרש"י בכמה מקומות שכל ספריהם היו נגללין . ומעתה עלינו לבאר מה הוא ההבדל בין ספר למגילה . והנה במגילת קינות כבר היה אפשר לומר שנקראת כך לזכר המאירע, דכתיב

בירמיה (ל"ו ב') קח לך מגלת ספר וכתבת וגו' המגלה אשר קראת בה וגו', ונכפל זה השם שם כמה פעמים, ולפי קבלת חז"ל בפתיחתא דאיכה רבתי היתה המגלה הזו מגילת קינות. והנה יתבן שהוקבע לה זה השם אף שהיא כתובה בין הכתובים לזכר המאירע, אבל מה טעם לרות שה"ש וקהלת שנקראו מגילות, ואל יעלה על הדעת להבדיל בין ספר למגילה שספר הוא גדול ומגילה היא קטנה, שהרי פרשת ויהי בנסוע שיש בה פ"ה אותיות קראוה חז"ל ספר, ופרשת סוטה נקראת ג"כ ספר דכתיב וכתב את האלות האלה בספר. ומהתימה שחז"ל קראיה מגלה, שהרי שנינו (סוטה י"ז ע"א) בא לו לכתוב את המגילה וכו'. עוד שנינו שם, אינו כותב לא על הלוח ולא על הנייר ולא על הדיפתרא אלא על המגילה שנאמר בספר, והיא לשון מתמהת. ורש"י פירשה בספר קלף. ושם בגמרא כתבה על ב' דפין פסולה, ספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים וכו'. והנה קראו לדף ספר, ולענין אסתר שנינו (מגילה י"ז ע"א) כתבה בסם וכו' עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו, והיא לשון מתמהת ביותר שהוא כותב המגילה על הספר, ופירשה רש"י על הספר קלף (ועיי' במשנה דידים ובתוי"ט שם). והנה באלו המקומות אין מלת ספר נרדפת כלל עם מלת מגלה ואינה כוללת אסיפה וחיבור דברים וענינם. מעתה יהיה אי אפשר לומר כותב ספר, אלא כותב בספר או על ספר. ובגיטין שנו (י"ט ע"א) על הכל כותבין על העלה של זית ועל הקרן של פרה ונותן לה את הפרה וכו' ריה"ג אומר אין כותבין לא על דבר שיש בו רוח חיים ולא על האוכלים. ואמרו בגמרא מ"ט דריה"ג דתניא ספר, אין לי אלא ספר (רש"י משמע קלף) מנין לרבות כל דבר, ת"ל וכתב לה מ"מ (רש"י מדלא כתב ונתן ספר כריתות בידה) א"כ מת"ל ספר, מה ספר דבר שאין בו רוח חיים וכו'. ורבנן אי כתיב בספר כדקאמרת (רש"י משמע יכתוב [על] קלף, ומצית למימר דכי רבי מוכתב לה דומיא דקלף הוא דרבי), השתא דכתיב ספר לספירת דברים הוא דאתי (רש"י אין זו אלא וכתב ספירת דברי כריתות, ועל כל מה דבעי לכתוב) *).

הנה הבדילו בלשונות בין וכתב ספר ובין וכתב בספר, כי אמרו וכתב ספר היינו שיכתוב ספירת דברים, אבל אמרו וכתב בספר הוא שיכתוב על הגויל או על הקלף. וזהו הטעם ששנו בסוטה אינו כותב לא על הלוח וכו' דהתם בספר כתיב **). נמצא לדעת חז"ל נאמרה מלת ספר על שני מושגים

---

*) ובזה נבין דברי רש"י (בראשית ה' א') זה ספר תולדת אדם, זו (היה) והיא ספירת תולדות אדם. **) בתו' הקשו אמאי לא מרבינן בסוטה כל מילי מוכתב. וזו לק"מ דבגיטין דרשינן וכתב שהיא מלה מיותרת אבל בסוטה אינה מיותרת. ואח"כ העתיקו מהירושלמי וז"ל, ובירושלמי מקשה ליה נמי הכא כתיב ספר והכא כתיב ספר, והכא את אמר כל דבר שהוא בתלוש והכא את אמר הכין, שנייא הוא הכא דכתיב בספר. והוא כמו שכתבתי:

שונים: א׳ מן לשון סיפור, וספר היינו ספירת דברים. ב׳ שענינו פספס ומחיקה, ומזה לא ישב אדם לפני הספר (בפ״א) דשבת, וכמו כן השם מספריים, והשם ספר על הגבול. והעור שמחקו שערו או בשרו מצד השני כדי לכתוב עליו נקרא ספר, שהוא גויל או קלף. מעתה כשנמצא בפסוקי ירמיה שהבאתי לעיל השמות מגלה וספר נרדפים שהוא קורא את המגלה ספר ואת הספר מגלה, נאמר שעפ״י חומרה וצורתה נקראת מגלה, ועפ״י מה שכתוב בה נקראת המגלה ספר דהיינו ספירת דברים, אבל כשאמר שם ואני כותב על הספר בדיו משמעותו כמו שאמרו במשנה שענינו על הקלף.

ומזה נראה לפרש לשון מגלת ספר בירמיה שם, וביחזקאל (ב׳ ט׳) והנה זו מגלת ספר, וכן בתהלים (מ׳ ח׳) אז אמרתי הנה באתי במגלת כפר כתיב עלי, שענינם מגלה של קלף. והנה הרד״ק כתב בירמיה, מגלה וגליון יקרא הקלף או הגויל שיכתוב אדם עליו, ובסמכו המגלה לספר ר״ל שיכתוב עליה ואז תקרא ספר עכ״ל. אמנם איך יפרנס הלשון קח לך מגלת ספר וכתבת עליה וגו׳, וכן ויכתב ברוך וגו׳ אשר דבר אליו על מגלת ספר, והרי היא מגלת ספר טרם שכתב בה. ע״כ יותר נראה לומר כי השם מגלה וגליון יפול על כל אגרת הנגללה יהיה עלה זית או נייר, אבל כשהוא קלף נקראת מגלת ספר. ובתהלים פירושו כמו שפי׳ הראב״ע, אמר זה בעד נפשו כי בעת צרתו נדר נדר וצוה לכתבו, ופירוש זה עולה יפה שכתב נדרו על מגלת ספר *).

אמנם כל מה שדנתי עליו הוא בלשון המקרא, אולם לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד. ובלשון חכמים יקראו ספר לעור שלם שענינו קלף, ואם יחתך חתיכה מהעור כולו אותה חתיכה יקראו מגלה. ובזה נבין אמרם במשנה דסוטה איני כותב וכו׳ אלא על המגילה שנאמר בספר, דהיינו על חתיכת קלף. ואח״כ הועתקה המלה להשתמש בה אם תיקח פרשה אחת או פרשיות מהספר כולו ויכתבוה בין על דבר הנגלל ובין על דבר שאינו נגלל תקרא אותה הפרשה מגלה, וע״כ יתכן השם מגלת סוטה לפי שהיא פרשה לקוחה מכל ספר התורה.

ואביא לזה דוגמאות, שנינו בתוספתא דידים (הביאה הר״ש בפ״ג) מגילה שכתוב בה פ״ה אותיות כפ׳ ויהי בנסוע הארון מטמא את הידים, חיבר בה יריעות אחרות היא מטמא את הידים והשאר אינו מטמא את הידים, הרי שאין הכוונה באמרם מגילה על הקלף, שא״כ היה אימר יריעה שכתב בה וכו׳, כמו שאמר חיבר בה יריעית. ועוד שהיה צ״ל שכתב בה, והם אמרו

---

*) בתרגום ורש״י ושאר מפרשים פירשו מגלת ספר על תורת משה. אמנם כפי משמעות הלשון מגלת ספר אין לפרשו על תורת משה, ועיי׳ להלן.

שכתיב בה, אלא הפרשה הכתיבה היא נקראת מגילה. יבמס׳ גיטין (ס׳ ע״א) בעא מיניה אביי מרבה מהו לכתיב מגילה לתינוק להתלמד בה (רש״י פרשה לבדה של תורה או שתים) וכו׳ עיי״ש. וביומא (ל״ז ע״ב) אהא דתנן ואף היא עשתה טבלא של זהב שפרשת סוטה כתיבה עליה, שמעת מינה כיתבין מגלה לתינוק להתלמד בה, אמר ר״ל משום ר׳ ינאי באל״ף בי״ת מיתיבי בשהוא כותב וכו׳ *). הנה עכ״פ לא נשתמשו כאן בלשון מגילה לא על מקצת עיר ולא על מקצת קלף אלא כל שאינו ספר שלם אלא מקצת ספר קרוי מגילה.

וגרסינן שם בגיטין א״ר יוחנן משום ר׳ בנאה תורה מגילה מגילה ניתנה שנ׳ אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתיב עלי. ופרש״י דהיינו במגלת אברהם עיי״ש. והיינו נמי כל שאינו ספר שלם אקרי מגילה. ורשב״ל אמר תורה חתומה ניתנה, והקשו והכתיב במגלת ספר כתיב עלי, ומשני ההיא דכל התורה אקרי מגילה דכתיב ויאמר אלי מה אתה רואה ואומר אני רואה מגלה עפה (זכריה ה׳ ב׳), וכוונת הנביא על התורה, פי׳ כשניתנה ניתנה חתומה וכשנאמרו הדברים ודאי פרשיות פרשיות נאמרו בע״פ אבל לא ניתנו בכתב וכדר׳ לוי (ואי נמי ל״ג עיי׳ בתו׳ ובמהר״ם שיף) ולא נכתבה התורה במו שנאמרה ואינה מסידרת כספר ונקראה מגילה **). ועכ״פ כולי עלמא סברי ששם ספר יפול על חיבור חתים ושלם ומה שאינו חתים ישלם אקרי מגילה ***). אמנם השם ספר הוא ניפל על ענין חתים ונשלם יהיה הענין מעט אם הרבה.

ומעתה נבא לבאר למה נתייחדו אלו החמשה ענינים בשם מגילה. בענין רות אמרו בברייתא (ב״ב י״ד ע״א) שמואל כתב ספרו ושופטים ורות.

---

*) בגיטין שם, איתיביה (אביי לרבה) אף היא עשתה טבלא וכו׳ ארשב״ל משום ר׳ ינאי וכו׳ איתיביה כשהוא כותב וכו׳. והוא פלא איך אפשר שרשב״ל משום ר׳ ינאי יתרץ קושית אביי לרבה. והכי פירושא דרבה מייתי ליה לאביי מה ששנו בבי מדרשא אהאי משנה, וכמו שהיא כדורה כולה בגמרא דיומא שם. ול״ג איתיביה כשהוא כותב וכו׳ אלא ה״ג מיתיבי כמו שהוא ביומא שם. ואפשר שעיקר הנוסחא היתה בגיטין א״ל הא איתמר עלה ארשב״ל משום ר׳ ינאי ונקטע. וכיו״ב נמצא בכמה מקומות בש״ס, ד״מ במכות ג׳ ע״ב שהוא מרמז על ב״מ נ״א ע״א. ודבר זה צריך חקירה וחיפוש בסדר המסכתות באיזה מסכתא סמכו עצמן על מה דאיתמר במסכת אחריתי. ועיי׳ בתו׳ ע״ז ס״ג ע״ב בד״ה ויתיב רב הייא, מ״ש ר״ת בענין סידור הדברים בתלמוד. **) דתורה הקדומה למעשה בראשית היא ספר שלם אבל מה שנגלה ממנה עפ״י המאורעות נגלה קיטעה קיטעה ואינם אלא מגילות מגילות מתורה הקדומה, ועי״כ נקראת כולה מגילה.

***) ונמצא השם מגלת תענית שאינו ספר נשלם, שאם יארעו עוד ימים כאלה יוסיפו עליהם. ובריש ירושלמי דמגילה אמרו מגילה שמסר שמואל לדוד ניתנה להדרש וכו׳ שלא היה ספר נשלם וחתום. וכן מה שהזכירו מגילת סממנים ביומא בבלי וירושלמי ספ״ג וכן מה שהזכירו מגלת כתרים, מגלת חסידים, מגילת יוחסים, כל אלו לא היו ספרים חתומים ושלמים.

וא"ב רות סידורו אחר שופטים, וכן מוכח סגנון לשינו שמתחיל בוי"ו ויהי בימי שפוט השופטים, ובעל המאמר הזה הזכיר לספרו של שמואל קודם משום כבודו דשמואל, אבל עיקר חיבורו היה שופטים ונסמך אל יהושע וע"כ מתחיל ויהי אחרי מות יהושע (ועיי' מה שכתבתי בביאורי לס' שופטים). וכתב שופטים ורות ושמואל. וספר שמואל שמתחיל ויהי איש אחד מן הרמתים צופים הוא נסמך ג"כ אל הקודם, שאם לא כן היה מתחיל איש היה ברמתים צופים, כדרך שמתחיל ספר איוב. והסירו רות מתוך ספריו, ולא חשביהו בתוך דברי נבואה וקבלה אלא בין דברי קדושה, וע"כ היא מגילה.

חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה משלי שה"ש וקהלת (ב"ב שם) וכבר דנו על השלשה האחרונים אם לא לגונזם והסירום מתוך דברי נבואה והיו בידי העם מגלות עד שנתחברו בכלל כתובים להיותם כתבי קדש.

ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקינות (שם). ויראה שהיו הקינות מחוברים עם ירמיה והיה עיקר הסידור מלכים ירמיה וקינות, אלא שהקדימו ספרו לכבודו, והוסרו הקינות שאינם דברי נבואה אלא דברי קדושה ונעשו מגילה.

וכשסדרו אנשי כנה"ג הספרים עשו אותם שלשה ספרים, שהם תורה, דברי נבואה או קבלה, ודברי קדושה או כתבי קדש. וכללו רות שה"ש קהלת קינות ואסתר בספר השלישי דהיינו כתובים, שהם דברי קדושה.

והנה אסתר היא אגרת ואסיר לקרותה במועדה מן הכתובים והיא מגילה ביחיד. וכשנתיחדו שאר הארבעה חיבורים לקראם במועדיהם שהוקבעו להם, הוסרו מספר הכתובים כדי שיהיו מצוים בידי העם שאין כל צבור וצבור יכול לכתיב לו ספר כתובים שלם, והיו בידי העם מגלות מגלות, הוקבע להם השם מגלה, לומר שמיתר לחלקן ולכתבן בפני עצמן, עד שקבעו ברכה לעצמן. וכן התירו להסיר תהלים מתוך הכתובים כדי שיהא מצוי ביד רבים, ולחשיבותן של המזמורים קבעו להם השם ספר.

כך דעתי בגלגולן של ספרי אבותינו שנשארו לנו מורשה והיו לפליטה ולא אבדו באבדן שאר ספרי החוזים והנביאים, וה' הוא היודע אם כוונתי אל האמת ואני די לי אם דברי מתקבלים על הלב, והיה זה שכרי.



סדר למשנה.

(למסכת ב"ק)

כשנולד בחברה מושג קנין הפרטי, נולד בעקבותיו מושג הנזק וחיוב תשלומיו. כי בתחלה, בשעה שמושג קנין הפרטי לא נתפשט עדין בעולם, אלא כל הנכסים עמדו ברשות הצבור או בחזקת הפקר, כמו שהיה אצל הרומאים לפני חוק י"ב הלוחות ואצל כל העמים הקדמונים טרם שהותקנו, אז כמובן לא היתה אפשרות להתפתחות מושג הנזק ותשלומיו, כי למי הזיק היחיד ולמי יהיה חייב לשלם אם אין כאן בעלים מיוחדים ונכסים מיוחדים. אלא משעה שכבשו להם היחידים את נכסי הצבור והוציאו אותם מרשות הרבים לרשות היחיד והתחילו להגן עליהם מפני אחרים, התחילו אז לדרוש מאת חבריהם השבת תשלומין בעד זה, שגרמו לנכסיהם הפסד או הם בעצמם או אפילו קנין שלהם בעלי חיים ששמירתן עליהם. כמיבן היו התשלומין הללו בתקופה הראשונה מאותם הבעלי חיים בעצמם, שגרמו ההיזק וזהו מה שנקרא בלשון חכמ"ם „מגופו" ואח"כ נתחלפה בכסף אי בשוה כסף בערך דבר הניזוק ובלשון חכמים „מעליה". נמצא מושג הנזק ותשלומיו היא תולדה ראשונה על דרך התפתחותו של מושג קנין הפרטי.

לאחר שבא הצבור לידי הסכמה להחליט בידי היחיד את הקנינים שנמצאו ברשותו ב ש ע ת ו לקנין גופני, שאין לאחר רשות בו, הסכימה דעת הצבור להחליט בידו גם אותם הקנינים, שנכנסו באיזה זמן לרשותו אף שעכשיו כבר יצאו מרשותו, כגון שנאבדו מידו או שמסרם בעצמו לשעה לאחרים ע"י שמירה או שאלה ופקדון וכדומה.

משבא הצבור לכלל דעה זו, בא לכלל מדרגה יותר גבוה ממנה והוא לתת לבעל הקנין תוקף לזכות על קנינו אף לאחר שהוא מסלק את ידו ממני, דהיינו שהוא מוסר אותו לאחרים ע"י מכירה, נחלה או מתנה, שבעקרו כיון שבעל הקנין מסלק א"ע מן קנינו, הרי בדין הוא, שאותו הקנין צריך לצאת להפקר, אלא שכח הזכות, שהיה לבעליו עליו בעבר, גורם להמשיך את כחו אף בעתיד להעמידו ביד השני, שמקבל הקנין ע"י מסירתו של הראשון, שרואין באלו הבעלים הראשונים יש להם רשות עדין על קנינם. נמצא מכאן אתה אומר, שיש לבעלים קנין אף לעתיד.*)

*) עי' מאיר תורת המשפטים ע"ד הסתלקות זכות ע' 220. ובאמת בתקופה הראשונה ברומא טרם שהתפתחה זכות נכסי היחיד לא הי' כח ליחיד, כגון שכ"מ בצואתו, למסור נכסיו לאחרים בלי הסכם הקהל כי מכיון שהסתלק אחד מן החפץ הרי הוא נכנס לרשות הקהל או ההפקר (ager publicus), רושם מן המנהג הקדמון הזה נשאר אפילו לאחר זמן, שצואת שכיב מרע

נמצא לפי"ז יש לנו שלש מדרגות על דרך התפתחות של מושגי הקנין והם: מדרגת קנין ההוה, מדרגת קנין העבר ומדרגת קנין העתיד (את סדר השתלשלותה של התפתחות קנין הפרטי באופן כזה, מלבד שהוא מוסכם מפי השכל, יכולים אנו בעצמנו לעמוד עליו, לכשנתבונן לתוך חיי האדם הטבעי או התנוק, שיש בו הרבה דרכים השוה להאדם הטבעי. כשבא התנוק לידי תקופה זו של הכרת קנין אחרים מה שבידם, הנה באותה שעה אין בו עדין אותה ההכרה להשיב לבעליו הפץ אחרים שנפל במקרה לידו ע"י מציאה אי אפילו פקדון ושאלה, ואך אחרי עבור תקיפה זו של הכרת מושג שאלה ופקדון מתחיל לשאת ולתת למכור ולקנות מיד ליד).

והנה, לכשנמצא לומר, נראה, כי עפ"י סדר זה של השתלשלות מושג קנין הפרטי והתפתחותו, סדר רבי את התלתא בבי מסדר נזיקין: ב"ק, ב"מ, ב"ב, שבכללם אנו מוצאים כל עקרי של תורת המשפטים והתחיבות הממוני שבין אדם לחברו. הסדר הראשון בבא קמא, שם מדבר על הנזקין ותשלומיהם, שהוא מדרגת קנין ההוה, כלומר התילדה הראשונה מהתפתחות מושג הקנין הפרטי.

הסדר השני בבא מציעא, שם מדבר מאבדה, פקדון, שאלה ושמירה, שהוא מדרגת קנין העבר, כלומר נכסים שיצאו לשעה מרשותו של אדם, כתולדה שניה ממושג קנין הפרטי.

הסדר השלישי בבא בתרא. שם מדבר ממדרגה האחרונה של מושג קנין הפרטי, מדרגת קנין העתיד, כלומר ע"ד מסירת הקנינים מרשות לרשות, כגון מכירה, נחלה, מתנה, שותפות וכדומה. *)

נשתדל נא למצוא סדר במשניות של המסכת הראשונה ב"ק. יש להעיר כי קשה מאד למצוא סדר בחלוקת המשניות והפרקים שבמסכתות, וכבר אמרו: אין סדר למשנה ובכלל א"א לדעת אם היתה לפני מסדר המשנה חלוקת הפרקים שבמסכתות כל עיקר. אמנם מצינו בתלמוד (ב"מ ל"ה) הוה יתיבנא קמיה דרב נחמן „ופרקין המפקיד" היה, שלכאורה יש להביא ראיה מזה שגם הם כבר ידעו מחלוקת המשניות לפרקים. אולם א"א להחליט שהמלה „פרק" בתלמוד פה יש לה אותה ההוראה שאצלנו. עיקר הוראת פרק במקום זה הוא במובן שיעור (лекція) כמו: ראב"ז איעקר „מפרקיה" דר"ה (יבמות ס"ד),

היתה צריכה להיות עפ"י חקי רומא לפני חמשה עדים, שהם היו כמו טובי העיר בשם הקהל ובידם היה או לקיים בשם העדה את הצואה או לא, כי מכיון שמת אדם נעשה הפיטי מנכסיו והרי הם של הציבור, עי' מוראמצוב התפתחות חקי רומא צד 51, 20 §.

*) מכאן סמוכין לדעת הרמב"ם בפי' המשניות שפסק כרב יוסף בב"ק דף ק"ב וע"ז דף ז' דכולה נזיקין חדא מסכת היא ובתלתא בבא יש סדר למשנה, כי רואין אנו סדר נפלא בחלוקת הבבות ע"פ ההגיון האמתי.

אינו דומה השונה „פרקי" מאה פעמים כו' (חגיגה ט'), ובכלל הסברא נותנת שחלוקת המסכתות לפרקים שייכת לזמן מאוחר.

ובשביל כך א"א לבקש חליק הגיוני בין הפרקים אך חלוק סדורי בנוגע לכמות, כי לפעמים פרקים אחדים מדברים מענין אחד ולפעמים פרק אחד יוצא לכמה ענינים *), והסדר הנמצא בידינו איננו מדויק כל עקר. הננו מוצאים בירושלמי שהיה לו סדר אחר ממה שנמצא בידינו. למשל בסנהדרין בירושלמי מסידר פרק הנחנקין אחר כל ישראל ובבלי להיפך, וכן במגלה בפרק בני העיר, בבבלי הוא פרק רביעי והאחרון ובירושלמי הוא פרק שלישי, ועי' ע"ז בדרכי המשנה לר"ז פרנקל (ע' 264) ובדו"ד לוויים, ובהתלמיד השלח חוברת ג' צד 500. אולם יותר מכל נלקה הסדר להמעיין הראשון במס' זו ב"ק שאנו עומדים בה. הפרק הראשון היא קבוצת משניות קשית להבין, שאין ביניהם כל יחס הגיוני. הפרק השני מדבר בשיר, השלישי פתח בבור ומסיים בשור והחמישי להיפך פותח בשיר ומאמצע הפרק מפסיק בשיר ומתחיל עוד הפעם בבור, הלא דבר הוא? אילם אם נסיר את חלוקת הפרקים מנגד עינינו ונשים לב אך להמשניות בלבד, נמצא כי יש להן להמשניות הללו יחס וכדר הגיוני מאד.

שתי המשניות הראשונות שבמסכת זו הן המפתח של כל המסכת (עד פרק מרובה) סגנונן מעיד עליהן שהן ישנות מאד, גם כלליותן מעידה על כך, שהן שייכות להתקיפה הקדמונה תקיפת הסיפרים, שעשו כללים לדבריהם „ד' ראשי שנים", „ט"ו נשים פוטרות כו'". המשנה הראשונה התחלתה ד' אבות וסיומה וכשהזיק חב המזיק, היא כיללת יסידי הנזק ותכונותיו. והמשנה השניה התחלתה כל שהכתי וסיומה והניזק והמזיק בתשלומין, והיא כיללת חיוב הנזק ותשלומיו, ועל יסיד זה הילך המסדר ומבאר את אבות הנזיקן תחלה תכונתם ואח"כ תשלומיהם, מתחלה כללים ואח"כ פרטים.

וכדי להבין יותר בדיוק את סדר המשניות הללו נעמיד תחלה על איפיה של המשנה הראשונה, שהיא הציר שעליה סיבבות כל המשניות האחרות שאחריה.

המשנה הראשונה ארבעה אבות נזיקין בנויה על יסיד הפסיקים שבספר שמות כ"א כ"ח וזה סדרן כי יגח שיר את איש וגו', כי יפתח איש ביר וגו', כי יבער איש שדה או כרם וגו', כי תצא אש וגו'. על יסוד זה בנו החכמים את כללי הנזק, כי גם ההשקפה הראשינה מלמדתנו, שלא על חנם הציגה התירה את הנזקין הללו, מפני שא"א לומר, שכינת התירה לא היתה אלא

---

*) כן למשל במס' שבת משנה אחרונה שבפרק ז' מדברת בהוצאה, שענין זה ניתן לפרק ח' וניכר שהמשנה המחוברת לסוף פ"ז שייכת לפרק ח'. כיוצא בו במס' ר"ה כל פ"ב מדבר על קידוש החודש ומשנה ראשונה בפ"ג מסיימת ג"כ בענין זה ואח"כ ממשנה ב' מתחיל לדבר בענין שופר וראויה היתה משנה זו להתחיל בה הפרק, וכיוצא בזה הרבה, שניכר מזה שהמחבר שם לב לכמות הפרקים בחילוקם ולא לאיכותם.

לחייב בפרט רק אלה הנזקין שפרטה ולא יותר: נגיחת השור, כריית בור, בעירה בשדה אחר והבערת אש. ואם למשל השור לא נגח בקרנו אלא בעט ברגלו והזיק או שלא כרה האיש בור בעמק אלא הניח אבן נגף למשחית לא יהיה בעל הנזק חייב? הלא זהו דבר שאין השכל סיבלו ועל כרחך צריך אתה לאמר, שאלה הנזקין הציגה התורה אך למופת לכל יתר הנזקין שיולדו או בדומה להם או בהשתלשלותם ואלו הם בנין אב לכל אופני הנזק, שיגרום האדם לחברו אם ע"י עצמו או ע"י קנינו. ובכן איפא לפי"ז עלינו לבקש את יסודה של תורת הנזק בכלל אלה האבות שפרטה התורה, כלומר שאלה האבות יתחשבו אצלנו בתור „סיגים", אשר מהם יתפרדו כל „מיני" הנזק לפרטיהם ע"י התיחסות שונית, שנמצא באלה האחרונים לאבותיהם הסוגים, ובכן נראה נא עד כמה נוכל לכלול כל מיני הנזק תחת סיג של אלה ארבעה אבות הנזיקין שהעמידו החכמים.

בכלל נוכל לחלק את יסודי הנזק לשתי מחלקות ראשיות: נזיקין עקריים (יסודיים) ונזיקין צדדיים (גורמיים) למשל נחש אוסי או שור נגחן הם מזיקים עקריים, מפני כי המזיקים האלו אינם ראיים להשתמש בהם ואינם מביאים כל תועלת להחברה זולת נזק והפסד, ואין להם כל תועלת לגופם בהיזקם וגם ההיזק לא בא מכל צד רק מצד המזיק, ובכן הם נזיקין עקריים. אולם בהמה תמה הרועה בשדה אחר, הנה הבהמה איננה מזיק טבעי, כי היא ראויה למלאכה ולשמוש, גם עצם המעשה לא נעשה בכוונה לשם היזק בעלמא, אלא להנאת גופה, כלומר, שבעצם המעשה אין כל דבר יוצא מגדר טבעי, אלא שע"י סבה מן הצד או, יותר טוב, ע"י סבה מצד דבר הניזק, שהבעלים לא שמרו שדיהן כראוי, ולא מצד דבר המזיק נעשה גרם ההיזק זהו וכיוצא בו הם נזיקין צדדיים, או נזיקין גורמים.

לכשנחדור לתוך עומקן של שני אופני הנזק הללו, נמצא ששינים הם גם בערך התחיבות של תשלומיהם. בנוגע להחלוקה הראשונה חלוקת המזיקים העקריים יכולים אנו לדרוש מאת בעליהם יותר שמירה עליהם מאשר על המזיקים הצדדיים, מפני שהראשונים פגיעתן רעה ונחוץ להם שמירה מעולה וממילא יכולין אנו לדרוש מאת הבעלים יותר התחיבות תשלומין בעד היזקם, שגרמו ע"י חסרון שמירתם. ומצד השני, להיפך, אנו יכולים להחליט, כי המזיקין הצדדיים, מפני שהבעלים משתמשים בהם ורוצים בקיומם נחשבים לקנין יותר מוחזק להבעלים מהמזיקים העקרים, שהבעלים חדלו כבר להשתמש בהם ואבדו את ערך יחס הקנין להם ומפני זה ההתחיבות של הבעלים בעד האחרונים צריכה להיות יותר גרועה משל הראשונים. נמצא כי החלוקות הללו, מפני שנחלקין בתכונותיהן, נחלקין ג"כ ביחס תשלומיהן וא"א לנו ללמוד מאחד על חבירו

אולם מאלה המופתים שהצגנו יכולים אנו לדעת אך התחיבות הבעלים בעד מזיקין בעלי חיים, שההיזק נעשה ע״י כונה מצד המזיק שבשביל זה הוא גורם להם תשלומים. אבל אם בא ההיזק ע״י קנין שאין בו רוח חיים, כגון אש שההיזק הילך ונעשה מאליו, בלי שום כונה ואונס הבעלים, א״א לנו להביא זה בכלל תשלומין על יסוד אלה הקידמים. ולהיפך אלו הקודמים א״א לנו להביא בכלל תשלומין מק״ו מדוממים, מפני שאפשר לנו לראות צד התחיבות בדוממים יותר מאשר בבעלי חיים, בשביל שבעלי החיים עושים את מעשיהם ברצון עצמי, והדוממים אין להם רצון עצמי, אלא נפעלים והולכים ע״י רצון וכח הבעלים שולחיהם אף לאחר שסלקי הבעלים את כחם, ובה במדה שיש להדבר המזיק רצון עצמי, במדה זו יש לנו לפחות מאת הבעלים את ההתחיבות של שמירתן עליהם, כמו שאין להשוות את התחיבות האבות על שמירת בניהם הקטנים להתחיבותם על שמירת בניהם הגדולים, כל מה שהולך ונוסף בהאחרון רצון עצמי נתמעטת והולכת אחריות האב. נמצא יש לנו עוד מחלקה שלישית ביסודי הנזק— מחלקת המזיקים הדוממים.

אבל נשאר עוד איפן נזק, שאינו יכול לכנוס בגדר אלו השלש מחלקות שחשבנו מפני שהוא גרוע מהם, והוא אם הדבר המזיק הוא דומם מונח, כגון בור או אבן נגף, שהניח אחד ברשות הרבים, באיפן שהדבר המזיק אינו מתקרב והולך אל הניזוק, כמו אלו שקדמו, אלא להיפך — הניזוק מתקרב והולך אל המזיק ונכשל בו. ולפי״ז א״א לחייבו על סמך הקודמים מפני שהיה לו להניזוק להיות נזהר בלכתו לבלי להתקרב אל המזיק. ולהיפך נמצא בזה צד חיוב מה שאין בהקידמים, מפני שבתחלה לא הונחו במקומם אלא בכיינה לשם נזק, בשביל שאינם משמשים לשום תועלת אחר ותחלת עשייתן לנזק, או יותר טוב, שהמניח בעצמו ברא דבר המזיק, משא״כ הראשונים, שבריאת המזיקים ההם לא באה ע״י הבעלים, אלא שהבעלים נתחייבו בשמירתן משקבלו ברשותם דבר המזיק ההוא וא״כ אפוא אין עלינו להייבו כל כך כמו בדוממים.

נמצא יש לנו ארבע מדרגות ראשיות ביסודי הנזק, שהן שונין בתכונתן וביחס תשלומיהן, וא״א לנו להביא מאחד על חברו, ואלו הן: עקרים, צדדים, דוממים, מונחים. לכשנמצא לומר הם הם ארבעה האבות הנקראים בלשון המשנה בשם: שור, בור, מבעה, הבער. שור מגדיר את תכונת העקרים, *) מבעה ביעיר בשדה אחר והיא מגדיר את הצדדים כפי שבארנו, הבער שהוא אש וזהו בנין אב למזיקים דוממים הבאים באונס הבעלים **), בור—תכונת מזיקין מונחים.

*) כתם שור במשנה הוא שור נגחן שדרכו להזיק והוא מזיק עקרי וכן היא שיטת הירושלמי „שור זה הקרן״. **) בירושלמי (הלכה ה׳ שם) הדא אמרת שחייב אדם על האונסין.

מעתה יתבארו לנו דברי המשנה כמין חומר: ארבעה אבות נזיקין: השור והבור והמבעה וההבער. המשנה חושבת את ראשי יסודי הנזק כסדר הכתובים לפי מדרגותיהם. ומפני שהחלוקה הראשית שביסודי הנזק היא עקרים וצדדים, מפני כן חישב המסדר תחלה את מפלגת העקרים, השור והבור שהם חשובים במעלת הנזק ואח"כ את הצדדים שהם גרועים במעלת הנזק וסדרן: השור והבור — עקרים, המבעה וההבער— צדדים.

הלאה אומרת המשנה: „לא הרי השור כהרי המבעה" וכו', המסדר הולך ומבאר את ההבדל הפרטי, שנמצא בין המחלקות, כפי שחלקנו אותם למעלה והוא מפריט את התכונות השונות, שבהן נפרדו אלו מאלו ושבשביל כך הוצרכה התורה לפורטן ואין האחד יכול ללמד על חבירו. ותחלה הוא מבאר את ההבדל הראשי שביניהם, היינו חלוקתם לעקרים וצדדים, וזוהי שאומרת לא הרי השור כו'; המסדר לוקח לדוגמא הראשון ממין העקרים „שור" והראשון ממין הצדדים „מבעה" *) והוא הדין בור והבער, בור נכלל בגדר שור והבער בגדר מבעה וכוונתי בזה לומר, שא"א לנו ללמור מזה על זה, מפני שמשונים בתכונותיהם זה עקרי וזה צדדי (ההבדל הוא מבואר ביניהם ולא נצרכה המשנה לפורטו, כמו להלן בהאבות האחרים שההבדל שם ביניהם יותר דק). הלאה מבאר המסדר את המחלקה השלישית הדוממים, המתואר ממנו בגדר אש, כלומר, שאלו הקודמים אינם יכולים להיות בנין אב למפלגה זו, וזוהי שאמר: „לא זה וזה שיש בהם רוח חיים כהרי האש כו'". ולבסוף מציג המסדר דוגמת המדרגה הרביעית מדרגת „המונחים", המתואר בגדר „בור", שא"א להביא אותו מכלל הקודמים, בשביל תכונתו המשונה מהם וזוהי שגומר „ולא זה וזה שדרכם לילך ולהזיק כהרי הבור וכו'".

זהו באורה של המשנה הראשונה, שבכללה אתה מוצא בה תכונת סוגי הנזק למיניהם, והמשנה שאחריה, המתחלת „כל שחבתי בשמירתו" וסיומה „והניזק והמזיק בתשלומין", מעמדת כללים לתשלומי הנזקין; דרך חיוב התשלומין, ואופן התשלומין ומי חייב בהם. שתי המשנות הללו הן היסוד, שעליהם נבנו המשנות שאחריהן, עד פרק מרובה. וכל המשנות שאחריהן מסודרות על פיהן, היינו שהולכות ומבארות את אבות הנזיקין כפי הסדר שנשנו במשנה; שור ובור וכו', תחלה תכונתם ואח"כ דרך חיובם.

התחלת הבאור הוא מהמשנה המתחלת „חמשה תמין" והוא כפי המצויין במשניות שבידינו, משנה ד' בפרק א'. ובאמת המשנה הזאת היתה צריכה להיות

---

*) כל המפרשים נדחקו מה שהמסדר, כשחוזר על מדרגותיהם חושב אותם בסירוגין שור ומבעה ולא חשב אותם כסדר הכתובים וכפי שנשנו במשנה שור ובור. אבל לפי דברינו ניחא, שהושב את הכונותיהם כפי כדר הלוקיתיהם עקרים וצדדים ולוקח לדוגמא אחד ממין הראשון ואחד ממין השני.

התחלת פרק ב׳ לפי שעד אותה דבר מכללים וממנה מתחיל הפרטים. אלא שמחלק הפרקים, כפי שדברנו לעיל, לא השגיח על החלוק ההגיוני. ומפני שיש לנו הערה חדשה בסגנון משנה זו נברר פה את סידורה וזה נוסחה: „חמשה תמין וחמשה מועדים, הבהמה אינה מיעדת לא ליגח לא לישוך לא לגיף לא לרבוץ ולא לבעוט, השן מועדת לאכול את הראוי לה, הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה, שור המועד ושור המזיק ברשות הניזק והאדם". המשנה הזאת היא קטועה וסתומה מאד ואין קשר בין המאמרים, ביחוד אין לה המשך בסופה. מזה אני אומר — כמובן ע"פ השערה בעלמא — כי משנה זו בעקרה אינה משנה כל עיקר, אלא כולה היא אך סימני הציון לסדר המשניות שאחריה, כדרכם להציב להם ציונים למשנתם מפני שלמדו על פה, ועל כל חרוז ממנה נסדר להלן משנה שלמה, המתחלת במלות הציון של אותו החרוז שבאה לבארו.

למשל משנה א׳ אחריה מתחלת הזאב והארי כו׳ הרי אלו מועדים. משנה זו באה לדבר על החרוז הראשון וסדורה: [סימן חמשה תמין וחמשה מועדים] מי הן החמשה מועדים? משנה: הזאב והארי כו׳ הרי אלו מועדים.

משנה ב׳ *) [סימן: הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה] משנה: כיצד הרגל מועדת לשבר בדרך הלוכה?

משנה ג׳ **) [סימן: השן מועדת לאכול את הראוי לה] משנה: כיצד השן מועדת לאכול את הראוי לה?

משנה ד׳ [סימן: שור המועד] משנה: איזהו תם ואיזהו מועד?

משנה ה׳ [סימן: שור המזיק ברשות הניזק] משנה: שור המזיק ברשות הניזק כיצד?

משנה ו׳ [סימן: והאדם] משנה: אדם מועד לעולם.

עד כאן באור תכונת האב הראשון שור. ממשנת המניח שממנה מתחיל אצלינו פרק ג׳ עד משנת ט׳ באיתי הפרק מבאר המסדר תכונת האב השני ביר, כי כל תקלה בור היא, וממשנה ט׳ המתחלת „שני שוורים תמים" חיזר המסדר לדבר על ענין תשלומי נזקי האבות, שהוא בא לבאר את המשנה הכוללת השניה שבפרק א׳, המעמדת כללים לענין התשלומים. ועל דרך זה הילך ומבאר את פרטי אופני התשלומין תחלה משור עד משנה ו׳ בפרק שור שנגח את הפרה, ומשם ואילך — תשלומי הבור עד סוף אותו הפרק.

כשבלה המסדר לבאר את החלוקה הראשית מד׳ האבות מחלקת העקרים,

*) במשנת הציון מסודר שן קודם לרגל ובאן להיפך, כמובן אין ערך לחלופים כאלה כפרט במשנות ישנות. **) המשנה המתחלת אצלינו „התרנגולים מועדים" היא אחת לפי ענינה עם משנת כיצד הרגל ואך לחנם נפרדה ממנה וכן משנת „הכלב והגדי" היא מחוברת למשנת כיצד השן. וכיוצא בזה הרבה במשנה, שהמדפיסים חלקי משנה אחת גדולה לשתים.

שור ובור, ובאר את תכונתם ותשלומיהם, בא לבאר את תכונת המחלקה השניה, הצדדים, שהם מבעה והבער ותשלומיהן. ומפני שהלכותיהם מועטות בערך הראשונים כולל אותן המסדר בפרק אחד „הכונס". שלש המשנות הראשונות מדברות ממבעה, כלומר מביעור בשדה אחר, שהיא הכוונה האמתית מהמלה הזאת *) וה' המשנות שאחריהן מדברות מהבער כלומר מאש.

בזה מסיים המסדר ביאור ד' האבות. ומפני שמושג גנבה וגזלה נכנס גם הוא בגדר מושג הנזק ספח מסדר המשנה במסכת זו אחר הד' אבות דיני גנבה וגזלה, כי גם בתורה באו פרשיות זו מעורבות ביחד מפני שיש להם מושג אחד.

רב צעיר

---

*) מזה יכולין אנו להוציא את באיר המלה הזאת הסתומה „מבעה", שהגמ' נדחקה בפתרונה. כפי שרואין אנו מסדר זה פתרונה האמתי בכונת מסדר המשנה הוא „שן" והוא נגזר מן הכתוב: כי יבער איש שדה או כרם; ובאמת יש גורסין במשנה מבער במקום מבעה. (עי' וויס משפטי לשון המשנה).



היחוס המדעי בין הרמב"ן והרמב"ם.

(למלאת שבע מאות שנה ליום מות הרמב"ם כ' טבת דתתקס"ה).

הרמב"ם, האיש הנפלא הזה, עשה רושם מתמיד וקים על כל בני דורו והבאים אחריו עד שהוא לאות ולמופת לנגד עיניהם בכל למודיהם אף אם לא יזכירו תמיד את שמו המהלל בפירוש. רושם עוד יותר גדול ויותר חזק עשה הרמב"ם על הרמב"ן אשר אין כמוהו בכל הדור ההוא שירד לעומקו הלמודי של הרמב"ם. אמנם לא בעינים עצומות הלך הראשון, הרמב"ן, אחרי האחרון, הרמב"ם. מצד אחד הוא מקבל תורתו, כי לקח טוב היא לו, ומצד אחר יתוכח עמו ומהרס את אשר בנה. והנה אם מראה נפלא הוא בעולם הגשמי בשעה ששני גבורי מלחמה מתאבקים ומתגוששים זה בזה וכל אחד משתדל להראות את תקפו וגבורתו, כן בעולם השכלי ישנה מלחמה כזו ומראה הוד והדר והמסתכל בו יתפעל למראה עיניו.

יחס המדעי בין הרמב"ן והרמב"ם פרק חשוב הוא בספרות היהודים, כי מבלעדי התנועות הגדולות אשר קרו בימים ההם, מבלעדי הויכוחים אשר קרעו את בית ישראל לשני חצאין ויהיו לשתי מהנות, של אוהבי הפילוסופיא ומנגדיה, ובימי הרעש הזה נצב לפנינו הרמב"ן חסין כאלון, עומד במקומו ולא יטהו הרוח לא לימין ולא לשמאל — הנה עוד נהדר ומצוין בעינינו הרמב"ן על היותו היחיד בדורו אשר על ידי ספריו הרבים יגלה לנו כל מקצועות הלימוד והמדע וכל פנותיהם ושטותיהם אשר מן ההכרח היו תעודת כל הדור ההוא ותורתו ועסקו אף אם לא בא זכרונם בכתובים, ולכן מלאכה היא להועיל אם נסדר לפני הקיראים והדורשים בספרותנו כל אותם הענינים אשר בהם תפול או הסכמה או מחלוקת בין הרמב"ן והרמב"ם.

א) בחקירת הטבע.

אדני המדע של ימי הבינים על יסודי חכמת היונים העתיקה הטבעו, וכאשר נפחו הערבים נשמת רוח חיים חדשים בחכמה העתיקה ההיא ממילא ההיו בה דבר אחד, אשר הוא התכונה היסודית שלה, והוא שחקירת דברים העומדים ברומו של עולם משולבת ונאגדת עם ידיעת עניני הטבע על בורים, וכמו שהפילוסופים הראשונים של היונים היו כאחת גם חוקרי הטבע אותו המראה עצמו נשנה בחיי הערבים ונשנה כמובן בחיי היהודים אשר צעדו בעקבותם. ודי אם נזכיר לדוגמא את החיקר ר' יצחק ישראלי ובאופן יותר מיבהק האדם הגדול בענקים ר' משה בן מיימון. ויובן מעתה שתהיה שאלתנו הראשונה מהו מצב הנחמני בחקירת הטבע? ידיעת הטבע להנחמני היא

תנאי מוכרח כי לולי ידיעתו הזאת איך הרהיב בנפשו עיז להשמיע קולו בעדת הפילוסופים, היכשר מעשה כזה לאיש גדול כמוהו? ובאמת כבר בדור שאחריו תמהו עליו תמיהה, כי אוהב מדע אחד באיטליא הוא הר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל כתב עליו: אמנם בחכמת התלמוד ובכל דברי רבותינו היה ארי נוהם ובקי מפולפל, אבל לא היה יודע בטבע המציאות כלל כל שכן טבע דברי הפילוסופים כו' 1). ואם האמת את ר' זרחיה, בצדק נתמה על הרמב"ן איך נשא לבו אותו לא לבד לערוך מלחמה עם אנשים ידועים לחוקרי הטבע כי אם אף לדבר בענין הזה, אבל אין האמת אתו והרמב"ן היה בקי בחכמת הטבע כאחד בני דורו.

הנחמני היה רופא ומן הנמנע שיהיה בער בחכמת הטבע, כמה פעמים בספריו התעסק בספרי הרפואות ובספרי נסיונות 2). ויש לנו ראיה ברורה על היותו רופא ממה שמביא ר' יוסף קרא בטור יורה דעה סי' קנ"ד כ' בא"ח בשם הרשב"א בתשובה רופא ישראל מותר לעשות רפואה לנכרית כדי שתתעבר משום איבה כמו שמותר למילדת, וכן העיד על הרמב"ן ז"ל שעשה הוא עצמו כן עכ"ל 3). הרי שהרשב"א מעיד על רבו הרמב"ן שהיה רופא וסר בזה כל פקפוק. וחידוש הוא אשר בכל זאת הרמב"ן גלה דעתו כי מה שכתוב אני ה' רופאך יש לנקיט המלה ככתבה שבאת להזהירנו מהנהגת הרפואה, כי כן כתב בפירושו לויקרא כ"ו ה' שבאותה ברכה נכלל היעוד שישראל לא יצטרכו לרופא ולא להשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, והאריך עוד בזה הענין עד שכתב ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה' כו', והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו כו', מ"מ נראה גם כאן שבקי היה באומנות הזאת רק שגם הוא אינו יוצא מן הכלל שאומר המשל שכל אומן שונא אומנותו. ויותר על כלם מראה ידיעת הרמב"ן בחכמת הטבע מה שכתב בספר אגרת הקדש (המיוחס לו) בעניני התשמיש וכמעט אין בכל חכמי היהודים שהודיע לנו אותו הענין באר היטב

1) ר' רפאל קירכהיים באוצר נחמד ב' קכ"ד, ווייס דור דור ודורשיו ה' ק"ד, גריטץ קורות היהודים (בלשון אשכנז) הוצאה ג' חלק ז' דף ל"ח. 2) נקבצו לאחד אחד על ידי ר' יוסף פרלס במ"ע מונאטסשריפט ז' פ"ז הערה ז'. ויש להוסיף על ראיותיו ממה שכתב הרמב"ן באגרתו אל חכמי צרפת: והותר לקרובי מלכות ללמוד חכמה יונית להבין במלאכת הרפואות לשער כל מדה ולדעת כל תבנית ויתר החכמות ותחבולותם להחיות נפשם בחצרות המלכים ובטירותם עכ"ל. והלשון כאלו יצא המחבר ללמד סניגוריא בעד עצמו. ובהדושיו לשבת דף צ"ב, כתב: לפי שבאותו מקום ב' עצמות ארוכים שקורין הרופאים קובד"י עליון וקובד"י שפל ונקרא בלשון ערבי זכ"ר והן ידועין בנתית.

3) עיי' גם תשובות הרשב"א סי' ק"כ, והתשובה מובאה בשם הגדולים ערך רמב"ן וגם ע"י שטיינשניידר בקטלוג בודלי' דף 1948 וע"י לנדסהוט עמודי העבודה דף 238 ונספחה על ראיותיו הראשונות ע"י פרלס עצמו במ"ע מונאטסשריפט ט' קע"ו.

כמו הרמב"ן, ואף שהענין זר לנו מאד ובידאי הוא דבר שאין דורשים בו ברבים, האמת במקימו עימד, שהרמב"ן הראה בזה רוחב ידיעתו במקצוע הטבע וגם נגלה לנו מתיכו טיב לבו וזהר מחשבתו, ומאמר אחד מן הספר הזה שייך אל חקירתנו, כי בו יתווכח הרמב"ן עם הרמב"ם וז"ל המאמר: הרב ז"ל במורה הנבוכים בהיותו משבח אריסטוטלוס שאמר חוש המשוש או חיש המש(ל)[מ]ש חרפה היא לנו, חלילה וחס אין הדבר כמאמר הדיוט זה שמאמין [צ"ל שאינו מאמין] שאינו מירגש שאילו היה מאמין שהעולם מחודש בכינה לא היה אימר כך זה ההדיוט הבליעל 1). הרי שהרמב"ן יש לו שטה מיוחדת בעניני הטבע והחזיק עצמו למומחה בדבר עד שקרא לאריסטוטלוס להמובחר בפילוסופי היונים בשם „הדיוט" (בדפוס כתיב יוני), ובזה בודאי הפריז על המדה ואילי גם חטא בדרך היושר, אבל על כל פנים נראה מתוך דבריו שהביט אל הטבע בעינים פקיחות, ולולי שחקר ודרש בו לא היה מעיז פניו נגד אריסטוטלוס ושטתו. ויש להעיר על מה שנראה כסתירה קצת בין אגרת הקדש למה שכתב בפירושו בענין ערוה (ויקרא י"ח ו') אשר שם מביא בשם הרב (מורה נבוכים ג' מ"ט) טעם איסור העריות כי הוא למעט המשגל ולמאוס אותו ולא השיב עליו כלום ורק על פירוש הראב"ע כתב שהוא טעם חלוש מאד, והוא בעצמו כתב שם: ודע כי המשגל דבר מרוחק ונמאס בתורה זולתי לקיום המין כו', וכמעט אין להאמין לשמועה זאת, כל כך היא זרה לשטת הרמב"ן וכל כך היא סותרת למה שמבואר באגרת הקדש אשר שם האריך להראות שאין במשגל גנאי ובזיון. כמה גדול המרחק בין גדולינו בזה יוכל להראות ממה שכתב הרמב"ם (מורה ג' ח') שזה הלשון הקדש לא הונח בו שם כלל לכלי המשגל כו', זו היא נקיות דעתו של המיימוני הרמה, והרמב"ן השיג עליו בטוב טעם ודעת באמרו (שמות ל' י"ג) 2) שאם היה הדבר כן לא היו מניחים קרי וכתיב ישכבנה במקום ישגלנה וג"כ היה ראוי שיקראוהו לשון נקיה ולא לשון הקדש. ובידאי האמת אתו מה שנוגע לפירוש המקרא וגם רוח אחת לו עם הפתגם הלאטיני 3), אבל בנקודה המוראלית איך רמו מחשבות המיימוני ממחשבות הנחמני. חקירות אחרות בענין המשגל מביא הרמב"ן בפירושו לבראשית סי' ג' עיין שם. וכבר הראה הרמב"ן ידיעה רחבה במשפטי הטבע ובאותו רגע עצמו הראה לנו זכות שכלו ונעם דרכו בפירוש המקרא בכתבו (בראשית י"ט י"ז) כי הראות באויר הדבר ובכל החליים הנדבקים יזיק מאד וידביקם וכן

1) אגרת הקדש כפי נוסחת כ"י המשתמר במוזיום הלאומי של מלכות הונגאריא בעיר בודאפשט ונעתק משם המאמר ע"י המנוח ר' דוד קויפמן ז"ל בספרו דיא זיננע דף 190 הערה 31. 2) כן יש לתקן הציון בספרו של באַבער דיא ביבעלעקסעגעזע מאימונים דף 165 הערה 2, והעתקתי תוכן הענין לבד כפי מה שמצאתיו בפירושו של שם טוב למורה. 3) naturalia non sunt turpia

המחשבה בהם ולכן יסגר האיש המצורע וישב בדד וכן נשוכי החיות השוטית ככלב השוטה וזולתו כאשר יראו המים וכל מראה יחזו בהם דמית המזיק [וישטתו] וימותו כמו שאמרו במסכת יומא (פ"ג:) והזכירוהו אנשי הטבע. וקצת ראיה גם ממה שכתב בשער הגמול ואין בגשמיות דק כמיזיקא עכ"ל. והנה חוקי המוזיקא במרכז אחד ובמדרגה אחת עומדים עם שאר חוקי הטבע וכמו שפילוסופי היונים הראשונים נוהגים היו לצרף הפילוסופיא עם ידיעת הטבע ככה צרפו בידיעת הטבע גם חוקי המוזיקא והמיוזיקא אינה אלא חלק קטן במדע הטבע ואם כן איפא גם הרמב"ן עשה כמעשיהם וחקר חקירות במוזיקא לפי שהיא סניף לידיעת הטבע אשר בודאי עשה אותו הרמב"ן משרתת לתורת ה' הגבירה.

ועתה מקרוב נדפס 1) מאמר אחד קטן בשם: „אזהרת שמירות הבריאות על דעת הרמב"ן על כל הי"ב חדשים", והמאמר הקטן הזה הוא כמו אח ורע לספר הרפואות המיוחס לחרמב"ם 2), ולא נופל הרמב"ן מן הרמב"ם גם בפנה זו, אך בעוד שספרו של המיימוני יוצאים ממנו תעלומות חכמה ורוחי הזכה של מחברם נוספת בו, לא כן הוא מאמרו של הנחמני אשר כשהוא לעצמו אין לו ערך לא מצד כמותו ולא מצד איכותו ואין בו כי אם חרוזים קלים, וכאלו לא נברא כי אם בשביל החרוזים, לכן אינו יוצא ממנו שום ראיה ומה גם אם נטיל ספק בכל המלאכה ונאמר אולי היא אינה מלאכת יד הרמב"ן.

ב) בלימוד הפילוסופיא.

ידיעות הנשגבות של דברים שהם אחורי הטבע כמו רוממות האל ואחדותו ומדותיו, השאלה אם יש לאדם בחירה או לא, מציאות המלאכים ובקשור בה האם נתנה רשות לקרא להם בתפלה, בריאת התבל יש מן אין, סוף התחיה או תחיית המתים, מהות הנבואה, דברים כאלו וכיוצא בהם שהם תכלית חקירת שכל האדם וסיום התבוננותו הם הם הדברים אשר יפגשו בהם שני חכמים גדולים כהמיימוני והנחמני ולא יפגשו לשלום כי אם למלחמה, כי הוא מן הנמנע שיסכימו לדבר אחד הלא הפילוסופיא מאז מעולם לא באה עוד לידי מסקנא ואימתי ואנה נמצא שווי דעית בין הפילוסופים ועליהם יאות לאמר מי ששנה זו לא שנה זו והיתה תוחלת נכזבה אם היינו מקווים ששני רבותינו הגדולים המיימוני והנחמני אשר שניהם היו מיוחדים ומצוינים איש איש כפי מדתו יגיעו בחקירתם לתכלית אחת ואדרבה כמעט אין בשדה הפילוסופיא נקודה אחת אשר תהינה דעותיהם שוות בה, והמחלוקת בין פילוסופים

1) עיי' ספר גנזי ירושלים מאת שלמה אהרן ווערטהיימער חוברת שלישית דף י"ח (ירושלים תרס"ב לפ"ק). 2) הוציאו לאור מנשה גראסבערג, לונדון תר"ס.

יהודים מן ההכרח עיד תגדל ותתרחב מחמת פלוגתתם בפירושי המקרא, כי הנה פילוסופים אחרים למשל יונים או ערבים יגשו אל דבר חקירתם בלי הנחות קדומות ולא יעכבם בדרך חקירתם לא דבור אלהי ולא דבור נבואי, אבל מאמיני תורת משה בודאי ישאלו את נפשם תירה מה תהא עלה וישתדלו למצא סיוע לדבריהם בדברי המקרא, ובהיות לכל אחד ואחד השקפה מיוחדה בעניני הפילוסופיא, לפיה תהיה גם השקפתו משונה גם בפירוש המקרא, וזהו הטעם שנפלו מחלוקות בין הרמב"ם והרמב"ן גם בפירוש המקראות.

להלן אשימה לי לכל דברי המחלוקת הזאת חדרים חדרים לבדם, אך עתה לפי שעה לא אדבר כי אם בדבר הפילוסופיא בכלל, כלומר מה דעתו של מחברנו בה, האם נוחה דעתו הימנה או היתה לו לפוקה ולמכשול, אם ראוי לתת לה מקום בחקירת אמונת היהודים או צאִי יאֹמר לה כמו לזרה ולדוה, ותהיה לנו תשובה על השאלה הזאת אם נשאל את פי הרמב"ן עצמו כי הוא גלה דעתו בה במדה מספקת.

הנה כה יאמר בשער הגמול (דף ק"ג:) 1): מתפלספים מבטלי התירה, ומלה קצרה זו תיכף יגלה לנו מהלך רוחו של מחברנו, כי יצא ללחום מלחמת התירה, אשר אותה עשה עיקר ולעומקה כאין וכאפס נחשבו לו כל מדעות שבעולם, ולדעתו התורה והפילוסופיא לא רק כשתי צרות בבית אחד אשר ריב וקטטה ביניהן, כי אם האחת תכחיד את חברתה ואי אפשר לבעול שתיהן כאחת, כי המתפלספים מבטלים התורה ומי שישדך בעד הפילוסופיא כבר גרוש גרש את התורה מביתו. ובמאמר אשר הבאתי למעלה מתורת האדם הוא קורא תגר ז"ל הרמב"ם על אשר בטל דעת התורה מפני דעת אותו הדיוט, הוא אריסטוטלים. ובדרשת הרמב"ן הנקראת תורת ה' תמימה אשר מוציאה לאור ר"א יעללינעק ישבח אותה, „כי הדרשה הזאת תעיד יותר מכל ספריו על לב ורוח הנחמני ועל מצב דורו וזמנו", בעצם הדרשה הזאת בדברו על מציאות האבות והמנחשים יאמר „ובעלי העיון הנקראים בעלי הפלוסופים 2) יכחישו גם את זה ואומרים כי הם תעתועים", ובזה עשה עצמו הרמב"ן למאמין עור על דרך הגסות ונעשה שותף לחשכים המשוגעים ממראה עיניהם ולא יבדילו בין אחיזת העינים לבין מציאות הפועל והבירור. אכן גם בזה יש ללמד עליו זכות, כי הרבה פעמים תדבר התורה במעשה כשוף ואב וידעני אם כן כאלו הודת על אמיתת מציאותם ונראה להרמב"ן ככפירה בנאמנות התורה אם יכחיש הכשופים ויאמר כי הם תעתועים ובאמת עוד כל ימי הארץ סימן גדול הוא שהרעיון הזך והבהיר אשר נתפעל מן הפלוסופיא יכחיש תדיר את

1) מבלעדי הדפוס הנהוג השתמשתי בהוצאה אחת קטנה והיא של ווארשא 1876.

2) צ"ל הפלוסופיא ותמהני על הרב ר"א יעללינעק שהוציא הדרשה גם פעמים ולא הרגיש בזה. לפני מונחת ההוצאה אשר יצאת בווינא התרל"ג ומקומנו שם דף ט'

הכשופים והדומה להם בעוד שהרעיון הטבעי של אנשים המחזיקים בתומתם ימלאו את עולם הישוב ברוחות ושדים וכשופים, והרמב"ן עשה עצמו כאחד מהם, והלא בפירוש אמר במקום הנזכר „האומנות ההיא (ר"ל לשאול אוב וידעני) קבלנו מפי יודעין שצריך איש ואשה" וכו', הרי שאמונתו בדברים האלה אינה תלויה בשקול הדעת כי אם היתה בידו קבלה חזקה אשר יחשבה לאמת. ואת הפילוסופיא הקל ויבזה בו באופן עד אשר לא חש מלאמר „שאין חכמי הגוים והן הפילוסופים . . . יודעים ביצירה מה שיודע קטן שבישראל" 1). מתוך תורתי המחושבת הזאת רצה להוכיח שעזאזל והשעירים אשר נזכרו בתורת משה יש להם ממשות ויחשוב שיש בהם סוד בלתי נודע לעמא דבר והוא הרמב"ן אינו מפרש את הסוד כי אם רומז עליו כדרכו בכל מקום בפירוש המקרא, ואציגה כאן סיום דיבורו בזה כי הוא נצרך לרגל מלאכתנו: „והנה הענין מבואר זולתי אם תחקור מהענין לשכלים הנבדלים ולרוחות בקרבן וזה יודע ברוחות בחכמת נגרומנסיאה ויודע גם בשכלים ברמזי התורה למבין סודם ולא אוכל לפרש כי היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע הנמשכים אחרי היוני אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו והגים דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו איננו אמת" עכ"ל 2). הנה מבוארת לנו בזה דעת הרמב"ן אשר הפילוסופיא שנואת נפשו היא בתכלית השנאה.

אור גדול יפיץ לנו על מהלך רוחו של הרמב"ן מה שנמצא בפירוש המיוחס לו לאיוב בפסוק (ד' י"ח) הן בעבדיו לא יאמין אלו הפילוסופין אלו העובדים אותו לא האמין להם להודיע סוד מציאותו, ושמים לא זכו בעיניו הפרושים המדבריים אשר התבודדו במדברות לא זכו בעיניו לגלות להם פלאות אלהותו וסוד מחזורו, ופירוש זה מתנגד לפי' הרב במורה (ג' י"ג) שפי' ,בדיו על הגלגלים (עיין אוצר נחמד ג' נ"ה) והדברים בודאי רות הרמב"ן עמם ולהלן עוד נדבר על אמתת פירוש הרמב"ן על איוב.

ובאגרת ההתנצלות 3) בעד הרמב"ם אשר כתב אל חכמי צרפת הרמב"ן

1) שם דף ט"ז ומקור המאמר המפליא הזה מה שידובר במדרש אדות אנקלוס הגר שהשיב מענה להקיסר קטן שבהם [בישראל] יודע מה שאין הגוים יודעים, ולדעת הרמב"ן היה אנקלוס בימי הפלוסופים מיד אחר אריסטו' והנה שמועה חשובה היא לנו כי על ידה זכינו לדעת טעם הכבוד הגדול אשר חלק הרמב"ן לאנקלוס ולתרגומו בהאמנו שהוא בן דורו של אריסטו' אבי הפילוסופים ואנקלוס שקול כנגד אריסטו' וגם מכריעו.

2) פירוש על התורה ויקרא י"ו ח', וזאת לדעת שבפירוש על התורה השתמשתי בהוצאה עתיקה ומדויקת של Pesaro שנת 1514 למספרם ורק מעט מזער הגהתי בה כפי הנצרך.

3) אגרת ההתנצלות נדפס בראשונה בספר תעלומות חכמה להרב יש"ר מקנדיא בבזילא שנת השפ"ט ולפני מונחת חוברת קטנה כוללת האגרת הזאת ולא יותר נדפסה על פי דפוס בזילא הנזכר בווילנא שנת התקפ"א (וכנראה הדפוס הזה הזכירו ר' משה שטיינשניידר

עריין על משמרתו עומד להבהיל ולהכחיש את הפילוסופיא, כי גם שם ידבר בה בלשון „הבלי היונים" וכתב על הרמב"ם שהוא „כ:וכרח ואנים לבנות ספר מפני פילוסופי יון שמה לניס, לרחקם מעל אריסטו' וגאלינוס". ומה שמביא שם בשם ר' האי גאון: ולא תמצא יראת חטא וענוה וקדושה אלא באיתם המתעסקים במשנה ובתלמוד ובחכמה יחד ולא בדברי חכמה בלבד עכ"ל, כבר היו לו בזה ריב ודברים עם שי"ר (בתולדות ר' האי הערה ט"ו) לר' א' ה' ווייס הן בהאסיף ג' ק"ן והן בדרו"ד ד' ק"פ הערה ט' והוכיח כי הדברים בטופס הזה לא יצאו מעטו של הרמב"ן, כי דברי ר' האי בטיפס הזה היו להרמב"ן ראיה לסתיר ועיקר מחשבתו של הרמב"ן שלימוד החכמה היונית מפסדת ומאבדת נפש הישראלית, ועוד אמר שעל ידי לימוד ספרי היוונים „נמשכו הלבבות אחרי המינות", ואעפ"כ התנצל בעד הרמב"ם ויתמרמר בחמת כחו על הקמים עליו ויפיל תחנונים לפני חכמי צרפת להציל את ספריו מן החרם ומן האלה והפך וחקר בזכותו ומצא „שמימיו נאמנים וכמה אפיקורסים ומגלי כנגד תלמודינו פנים השיב בדבריו הנבונים", וכמצחק בהם שאל לחכמי צרפת אשר ד' אמית של הלכה היה כל גבולם „הלכם גאיני התלמוד הטריח עצמו . . . לא עליכם רבותינו . . . והנה שם הרב ספריו כתרים בפני הפירענות . . . להעלות הטובעים בבור שאונם" . . . הרברים האלה יצאו מפי הרמב"ן באונס ולא ברצון ובהם הכחיד והכזיב את עצמו וביטל דעתו מפני דעת הרמב"ם וכל זה מפני כבודו של הרמב"ם להגין עליו ולצאת לעזרתו לקראת אויביו והוא קרבן על מזבח השלום, אבל הזבח אשר העלה עליו הרמב"ן לא מקנה ולא נכסים, כי אם רגשי לבבו היותר עמוקים וסברתו המיוחדת לו אשר חשבה לטובה ולישרה, הלא דבר גדול הוא זה ומי שהנהיג עצמו בדרך זה בודאי איש גדל העצה ורב העלילה היה והליכתו הליכות בקדש. והשערתי הזאת ר"ל שהרמב"ן כבש את יצרו ודבר בתועלת הפילוסופיא מה שלא היה אמת אתו הנה עוד תסתבר לנו להלן ע"י אותות ברורות, כי גם במהות הנבואה ובתורת הכרת שטה אחרת לו באגרת ההתנצלות מה שאין כן בשאר ספריו, אין זאת כי אם שהרמב"ן התיר הרצועה לצורך שעה. לכל דברי האגרת הזאת הנחמני היה כל לבבו שלם עם המיימוני והאנשים אשר ירו חצי לעגם עליו באמרם „ובן נחמן לעזרתם מזומן" ר"ל לעזרת המנדים והמחרימים (שיר

בקטלוג הבודליאנא דף 1951 ואשר נספח אליו סיר מלחמות ה' לר' אברהם מיימוני זה לא מצאתי בדפוס אשר תחת ידי). והחכם יוסף פרלס ז"ל הדפיס האגרת ע"פ כ"י סרוואל והשוה אליו נוסחאות של דפוסים אחרים במ"ע מונאטסשריפט ט' דף 184—195 והנה בנוסחאות אשר ציין אותן פרלס שם דף 191 שורה כ"ז חסרו מלות „זהו לשונו ואלו דבריו" אשר בדפוס ווילנא שלי והמלות הן סיום למה שנרשם שם מתוך דברי ר' סעדיה גאון ויצא ממנו שהם דברי סעדיה ותיכף אחר זה נאמר „ועוד אמר ז"ל" וגם הם דברי סעדיה.

אודות המורה באוצר נחמד ב' פ"ד) החטיאו את המטרה.

הנחמני לא ידחה את הפילוסופיא מכל וכל כי אם מצד שמקורה בהבלי היונים ובפרט רע עליו המעשה שהם שמים להנחה שיש להכחיד כל מה שבלתי מורגש והנחמני קצה נפשו בתורה המקולקלת הזאת, כי לפי התורה הזאת סוף האדם להיות סגור ומסוגר בעולם הגשמיות ואין לו אלא מה שעיניו ראות מה שאזניו שומעות ומה שידיו ממששות והוא לא כן יחשוב אלא יאמין כי רוח האדם עולה הוא למעלה והאדם מבקש לעצמו עולם אחר רחב ידים ומלא נגה וזה חלקו בכל עמלו, יובן שגם במהלך רוח כזה ניתן מקום להגיון וגם חקירה כזאת יתכן להקרא בשם פילוסופיא ואותה יקרב הנחמני ואותה יטמין בחיקו ואליה הוא נושא את נפשו וחילוק גדול הוא בינו לבין חכמי צרפת שהחכמים ההם כל חיי רוחם בתורת משה ובתלמוד, השקפה פנימית או הבטה אל עולם הרעיון חסרה להם מכל וכל, בעוד שהרמב"ן יש לו נפש נאורה והנפש הזאת נתעוררת ונתפעלת מן השאלות היותר נשגבות כנפש אחד הפילוסופים, ויפה ציין חכם אחד מחכמי דורנו את החילוק הזה באמרו שהנחמני יטריח עצמו בפרובלימות ויכיר אותן וחכמי צרפת באמונתם יחיו ואין דעתם מטירפת עליהם יושבים בשלוה והשקט ושאלות הפילוסופיא לא תגיענה אליהם, אי לזאת גם הרמב"ן בלהקת הפילוסופים יושב, כי גם הוא בן ארצו ארץ ספרד אשר לימודי הפילוסופיא משוטטים היו באוירו בימים ההם, ויובן שאיש נבון וחכם וביחיד צדיק ישר כמוהו לא יתן דופי באיש אשר לא עמל בכפר ולא ירשיע את הרמב"ם בשביל מעשים שגם הוא הרמב"ן יעשה איתם אם לא שהנחותיו של הרמב"ם גרועות ויש לחוש שתפרצנה גדר בבנין המפואר של התורה והקבלה האמתית, ואם ההנחה מיושרת הרמב"ן יקבל סברות הרמב"ם בנפש חפצה.

והאות שהרמב"ן מטייל בשדה ההגיון הוא מה שכתב הוא עצמו בזה הלשון: ואם תשאל עלינו כיון שיש ענין נעלם במשפט ונצטרך להאמין בצדקו מצד שופט האמת (יתברך ויתעלה) 1) למה תטריח אותנו ותצוה עלינו ללמוד הטענות שפירשנו והסוד שרמזנו ולא נשליך הכל על הסמך שנעשה בסוף שאין לפניו לא עולה ולא שכחה אלא שכל דבריו במשפט? זו טענת הכסילים מואסי החכמה כי נועיל לעצמנו בלמוד שהזכרנו להיותנו חכמים ויודעי אלהים יתב' מדרך האל וממעשיו... וכן חיבת כל נברא עובד מאהבה ומיראה לתור בדעת לצדק המשפט ולאמת הדין כפי שידו משגת... ואני מזהיר עוד למי שירצה להיות ממי שנאמר עליו וצדיק באמונתו יחיה... שלא ישתדל בחקירה הזאת מפי הספרים ורוב המדברים

1) המלות האלה נתוספו בשער הגמול דפוס ווארשא התרל"ו דף י' ואין בהן צורך.

בענין הזה. . וכבר בטל הרבה מן המחקר הזה הרב הגדול ז"ל בטענותיו... ובאמת הרב ז"ל יכר רבים וברכים כושלות אמין עכ"ל 1). הרי שהרמב"ן לא ישליך יהבו על „הסמך" כי אם חושב לחובה לתור בדעת ולחקור חקירות, והמתרשלים בזה בשם מואסי החכמה יכנה, רק הספרים ר"ל ספרי היונים בהם תגעל נפשו שומר נפשו ירחק מהם ובתוך כדי דיבור ישבח ויהלל את הרמב"ם אשר עלה לו להרים מכשול מדרך עמו והענין אשר בו הגדיל לעשות הוא „תקון סדר הבורא יתב' בעולמו וטוב ההנהגה בברואיו", וגם בשאלות „רשע וטוב לו" הוא הענין אשר אנחנו בזמן הזה היינו מכנים אותו בשם Theodicea, ולהיות שהרב הגדול יש לו בזה הנחה טובה מסכמת עם רוח תורת משה ושמועות חכמי התלמוד, בגלל הדבר הזה ינשאהו וירוממהו הרמב"ן והוא הראשון במשתחיים מול הדרתו והזריז במשבחי תהלתו, וככה יעשה הרמב"ן גם במקצועות המדע האחרים כאשר יגידו על זה אמרותיו הרבות בכל ספריו ומכתביו.

ג) בפירוש המקרא.

בין הכתבים המיוחסים להרמב"ן נמצא כתב קטן אחד שמו „זכות אדם הראשון" והוא כמו פירוש לסי' ב' של ספר בראשית 2), בו יגלה דעתו המחבר במדות שהתורה נדרשת בהן וסופר ומונה ז' מדות ובּבללן המדה הששית על דרך הציור או אליגוריא, ולדעתו החלק החוקי של התורה דהיינו התרי"ג מצות לא יתכן לפרש בדרך ציור, אבן החלק הסיפורי סובל הפירוש הציורי אם הדבר המסופר הוא נגד „סברא האנושית הישרה" שבודאי אין ברצון התורה שנאמין דברים בלתי מקובלים לדעת וכל שכן אם יתנו מקום לשחוק ולהתול 3) ואז הפירוש האליגורי מוטב. המאמרים האלה יאותים היו לבאר לנו מצב המחבר במקצוע החשוב הזה והוקל מעלינו טורח החקירה אדתיו, אך מה נעשה אחרי אשר הכתב ההוא כנראה בשקר הוחס להרמב"ן ואינו פרי מחשבתו, כי הרמב"ן דרכו להביא מכתביו בספריו האחרים וממכתב הנזכר אין קול ואין קשב בספרי הרמב"ן. אם נחפוץ לעמוד על דעת הרמב"ן בפנה הזאת מוכרחים אנו להגיש שאר ספריו ונשאל את פיהם.

השאלה אם ספורי המקרא יוכלו לפרש בדרך ציור הרעישה עולמות בדור שאחרי הרמב"ם ומן הנמנע שהרמב"ן ישב ויחריש לעומתה. תלמידי הרמב"ם הפכו למשל כל ספורי התורה 4), בזה חשב המיימוני מעט והמה עזרו

---

1) שער הגמול דף צ"ה: ונרשם גם ע"י פרלס במאמרו הנזכר (מונאטסשריפט ז' דף פ"ד). 2) יצא לאור ע"י ר"א יעללינעק בתור הוספה להוצאתו הראשונה של דרשת הרמב"ן לייפציג התרי"ג. 3) עיין בספרו של א' שמיעדל שטודיען איבער יידישע איגזונדערס יידיש-ארא‌בישע רעליגיונס פילוסופיא דף 228, וויען 1869; 4) מכתבו של יוסף בן טודרוס (קבוצת מכתבים ע"י ש' ז' ח' הלברשטאם דף 1).

לרעה, וגם נשארה לנו ברכה מאת הרמב״ם אשר אסור הוא להפיך התורה למשל 1), ואעפ״כ הרבה מקומות במקרא נתבארו על ידו בדרך משל, אבל בפירוש הרמב״ן על התורה האליגוריא נדחתה מכל וכל ואין בידי דוגמא לה כי אם מה שנמצא בפירושי לאיוב סי׳ כ״ח עיין למטה 2). ובפרטי הדברים ישנם חילוקים רבים בין הרמב״ם והרמב״ן. ואסדר קצתם 3).

ענין שיש להגות בו הוא החקירה בדמות האלהית ובזה יש לנו גילוי דעתו של הרמב״ן באופן היותר נאות בכתבו באגרת ההתנצלות: שאתם תיפשים על ספר המדע באמרו שאין למעלה צירה ותבנית ולמה רבותינו תפשתם עליו בדבר הזה שהרי כל הגאונים בחיבוריהם... יחשבו הנוטה מזה כהולך אחרי ההבל... ודבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים ומפורש בהגדות ובמדרשים הנעימים והנאהבים, כי עילת כל העילות, יתברך על כל ברכות ותהלות, אין לתארו בגשם ותבנית, ולא ישיגוהו גבולות, ואיכה מקום וגבול יתארהו... סוף דבר הכל נשמע כי על זאת האמונה אומתינו אומנה עב״ל. וגם מביא ראיה מדברי החסיד ר׳ אליעזר מגרמיזא שכתב שהאל „אין לו פנים ולא אחור וגובה, כי אין קץ ותכלית לכל אשר יש בו, ואין לו גבול ולא אברים לבורא העולמים״. ועוד יאמר הרמב״ן: ומה שכתוב בקראים עניינים גשמים ולא נכתבו כי אם להבין לבני אדם. המאמר הזה הוא ראיה שאין טובה ממנה אשר הרמב״ן יסד דעותיו על טהרת המחשבה וגם לו האל כלו רוחניות ואעפ״כ יש הפרש בינו לבין הרמב״ם, כי הרמב״ם הוא ממרחיקי התארים (אטטריבוטי) והרמב״ן מאמין בהם 4), ואף שהרמב״ן דרך בזה דרכים מסוללים, כי רבים זולתו מן גדולי המחקר מאמיני התארים היו, מ״מ הלא נראה לעין שתורת הרמב״ם במהות האל יותר דקה ומזוקקה היא משל הרמב״ן.

והנה הזכרתי למעלה סברת הרמב״ן בעניינים גשמיים הנמצאים במקרא ועליהם אמר שלא נכתבו כי אם להבין לבני אדם 5). זאת ודאי סברא ישרה היא וראויה למי שאמרה והיא ממש כדעת הרמב״ם (במורה נבוכים א׳ פרק כ״ו) שטעם הגשמות „כי לא ישיגו ההמון בתחלת המחשבה מציאות כי אם לגשם בלבד, ומה שאיני גשם או נמצא בגשם אינו נמצא אצלם״.

---

1) המקום לא נודע אך מביא דבריו תלמידו ר׳ יוסף אבן עקנין, עיין הציונים אצל באכער דיא ביבעלעקסעגעזע מיימוניס דף 16. 2) ועיין הלשון בשער הגמול שהעתקתי להלן בענין תחיית המתים. 3) פירוש הרמב״ן על התורה נדפס פעמים רבות מאוד, ועיין מיכאל אור החיים נומ׳ 1125 דף 552. 4) עיין ספרו של ר׳ דוד קויפמאן דיא אטטריבוטענלעהרע בציון התוכן ערך הרמב״ן. 5) הנה הרמב״ן מוציא סברא זו מביו כסברת עצמו ולא חש להזכיר עליה שם הרמב״ם ופעמים רבות אין מספר זה הוא דרכו, ולמשל אזכיר פירושו בענין הקדושה אשר נאמר בה והתקדשתם (ויקרא י״א מ״ד) שהקדושה בגוף ובמלבוש כל הכוונה בה הוא קיום המצות, וזהו ממש סברת הרמב״ם, עיין באכער בספרו הנזכר דף 103.

ובהמשך החקירה הזאת ידבר שם הרב בפרק כ"ז בהנהגת אינקלוס בתרגום גשמיות המקראות ואמר שכבר שם השתדלותו בסלוק ההגשמה, ואחרי כן מתמיה עליו שהוא תרגם אנכי ארד עמך מצרימה (בראשית מ"ו ד') אנא אחות עמך למצרים „וזה דבר מופלא מאד", ורואה בזה הרמב"ם ענין גדול בנבואה והוא שאונקלוס הרחיק הגשמות בספור ענין שקרה ומניח הגשמות בספור ענין מה שנאמר לנביא או לאדם אחר, ועל זה יצא הרמב"ן לריב עמו וחזר בכל התירה כלה בדברי אונקלוס והקשה על הרב קושיות גדולות וחזקות ותמצית דבריו שאונקלוס תרגם כפשוטו בכל מקום שהדבר מושג בראיה בלבד, אבל כאשר איננו מושג בראות בלבד והוא צריך השגחה והתבוננות יתרגם כפי הראוי בו, אבל הוא הרמב"ן יכחיד טעמו של הרמב"ם ולדעתו אין כאן יראה ופחד מן הגשמות, וכל הענין חשוב ונכבד הוא מאד עיין בו באריכות (פירוש על התורה בראשי' מ"ו א') וכבר באו נושאי כלי הרמב"ם כמו ר' שם טוב והר"י אברבנאל והשתדלו ספקות הרמב"ן לתרץ (אברבנאל מנה אותם וסך כלם כ') 1), ומי לא יראה שהפלוגתא הזאת אינה תלויה בפשט דברי אונקלוס שזה יחוור ויסבור אתם כן וזה יחוור ויסבור אותם בדרך אחר כי אם רחקו זה מזה בעיקר הדבר שהרמב"ם מרחיק הגשמות והרמב"ן מניחה וצריכין אנו להזהר בזה.

כמדומה לי ששתי החלטות האלה אי אפשר לקיים גם שתיהן אלא או דברה תורה כלשון בני אדם ומבטאות הגשמות רק לשכך את האוזן בלי אמיתות העצמית או „אין כאן יראה ופחד מן הגשמות" ובכוונה דברה התורה בלשון גשמות להוראת דבר מה, ומאחר שזכינו לידע מהלך רוחו של הרמב"ן ע"י אותות אחרות לא נשאר שום ספק על מהות סברתו האמתית והיא הנחת הגשמות ועם אגרת ההתנצלות רוח אחרת עמה, וזהו הדבר אשר אמרתי שבהתנצלותו בעד הרמב"ם בטל הרמב"ן סברת עצמו להשקיט ריב ומצה, ומי שרוצה ללכת בדרך אהרת ולאמר שהרמב"ן חזר מתורתו הראשונה ובעת אשר כתב פירושו על התורה אשר לכל הפחות גמר מלאכתו נעשה בזקנותו של המחבר ואז ישר בעיניו להודות על הגשמות זה אינו, כי כמה סימנים מעידים על הרמב"ן אשר איש מושלם היה מקדמות נעוריו ולמשל ספרו הקדמון ספר מלחמות ה' אשר בו יצא להושיע הקדמונים מהקמים עליהם רוח אחת לו עם השגותיו לספר המצות ואיש נאמן כזה לא ימר שטה בשטה ולא יבגוד בזקנותו בתורת נעוריו אין זה כי אם משוא פניו של הרמב"ם.

עוד תתאמת לנו הסתירה בדברי הרמב"ן עצמו אם נשווה ונדמה הענין הנזכר אל ענין אחר אשר בו להיפך עולים דברי הרמב"ן בשני חבוריו בסגנון

---

1) באמצעות דבריו יאמר האברבנאל בזה הלשון: והתמיה מאד מהרמב"ן איך לא ראה או לא עיין בדברי הרב, ובאמת ההשערה קרובה היא שכמה קושיות ופירכות שטעני האחרונים על הרב מקורן ותולדותן ממה שלא ראו או לא עיינו בדברי הרב כל צרכם.

אחד, כי הנה אחת החקירות הנכבדות הוא פתרון עונש כרת הבא בתורה ובזה כתב המיימוני בס' המדע (תשובה ח' א') שכר הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה [ר"ל גן עדן] . . . ופרעין הרשעים שלא יזכו להיים אלו אלא יכרתו וימותו . . . וזהו כרת . . . שנאמר הכרת תכרת הנפש ההיא, מפי השמועה למדנו הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא, עוד כתב (שם ה') הנקמה שאין נקמה גדולה ממנה שתכרת הנפש ולא תזכה לאותן החיים . . וזה האבדון שקורין אותו הנביאים דרך משל וכו'. ועל זה כתב הרמב"ן בשער הגמול (אשר שם מקום חקירה כזאת) מי שרואה דברים הללו לבו נוקפו שמא נטה דעת הרב ז"ל לומר שאין עונש ויסורין לנפש החוטאת ולא תשיג אותה צער, כדרך החיצונים חס ושלום, וכתב שם הרמב"ן מימרא ארוכה בחקירה הזאת וכתב בפירוש שכל כוונתו בזה ללמוד זכות על הרמב"ם, ובאמת השתדל בכל מאמצי לבבו להצדיק שטת הרמב"ם אשר, לפי דעתי החלושה, עלה לו בפועל על הצד היותר טוב. והנה על אותה השטה עצמו תפשו את הרמב"ם גם חכמי צרפת ובאגרתו אשר כתב אליהם הצדיק הנחמני את הרב ממש באותו אופן כאשר בשער הגמול רק כמובן שבאגרת לא באו אלא תמצית ותוכן הדברים אשר נכתבו באריכות בשער הגמול. ולהראות למראה עינים הקרבות בין שני המאמרים בתכלית השווי אציגה פה לפני הקורא דברי שני המאמרים ואערכה אותם את זה למול זה:

שער הגמול	אגרת
1. אלא דברי הרב ז"ל על סוף האבדון . . . שאין אחריו עונש ונקמה והוא הכרת שהיא בטול הנפש.	1. דברי הרב ז"ל הגדול קיימים שאמר . . . הוא האבדון שהוא ודאי סוף הנקמה ותכליתה.
2. יש ראיה בדבריו ללמוד עליו זכות, שהרי כתב בפרק אחד . . . כל הרשעים . . . דנין אותם כפי חטאותיהם.	2. שהרי הרב הגדול אומר כן באותן ההלכות ונדונין על חטאותיהם.
3. הרי שהפריש בין חייבי הכרת הגמור ובין הנדון.	3. הרי שהפריש הרב ז"ל בין חייבי כריתות ובין הנדונין לעולמים.
4. וכללו של דבר . . . שגיהנם הוא מקום דין המשפט לענוש בו החטאים בנפשותם ביסורין וצער וכו'.	4. ואתה קרא אותה גיהנם . . . שהוא עכ"פ מקום המשפט שמה הרשע כו'.

מי שיש לו ממשלת כל כך בנפשו עד שכתב שיטה אשר אותה בירר לעצמו שתי פעמים כמעט מלה במלה לא יפליט מקולמוסו דברים סותרים זה את זה כי אם בכוונה המיוחדת לו.

כמו לענין כרת אין גם הפרש בין המיימוני והנחמני לענין הבחירה, ותורת שניהם נכללת במאמר המשנה הקצר: הכל צפוי והרשות נתונה

(אבות ג׳ ט״ו) עיין פירוש המשניות להרמב״ם שם במקומו ובהלכות תשובה ה׳ ה׳ ובמורה ג׳ כ והשווה אליו מה שכתב הרמב״ן בפירושו לבראשית כ״ב א׳ : בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה יקרא נסיון מצד המנוסה.

וגם כוונו לדבר אחד אדות התפלה אל המלאכים, שלדעת שניהם אסור להתפלל אל המלאכים, כמו שכתב הרב בפירושו למשנת חלק ובן פירש הרמב״ן בפסוק לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (שמות כ׳ ב׳) שלא יהיה לנו בלתי השם אלהים אחרים מכל מלאכי מעלה ומכל צבא השמים. וזאת לדעת שהרמב״ן התעסק הרבה במהות המלאכים, עיין לדוגמא מה שכתב לענין עזאזל וסמאל (ויקרא ט״ז ח׳) ותורתו בזה כמובן היא יותר גסה משל הרמב״ם, ונכבדות ידבר בהם הרמב״ן גם בדרשתו (הוצאה ב׳ דף 8) שכבר אפשר שהנביא השיג ידיעת הנסים על ידי מלאך וזהו רק סלקא אדעתך אבל לפי האמת מפרש ואמר „שאין הנדבר להם על ידי מלאך נביאים . . . ובזה אין אני מודים לספר המדע יסה״ת [ז׳ א׳] שאמר „שהבורא מנבא את בני האדם ואמרו כל הנביאים ע״י מלאך חוץ ממשה רבנו ע״ה והוא מיחד להם מלאך העשירי הנקרא אישים״ [1]) עכ״ל, עיין שם כי האריך בו, והא לנו הפרש גדול בין המיימוני להנחמני בתורת המלאכים ופלוגתתם בזה תעביר אותנו אל חקירה אחרת והיא תורת הנבואה.

גם כיונו לאחת במובן מלת ברא אשר היא הוכחה לחידוש העולם יש מאין וכבר נמצא סברא זו גם בספרי הראשונים כמו אצל ר׳ סעדיה (אמונות ודעות א׳ א׳) ונתקבלה לאמת ע״י מיימוני (מורה ב׳ ל׳ ושם ג׳ י׳) והשלישי בברית עמהם הוא הנחמני (בראשית א׳ כ״א) ועיין גם עולם קטן של אבן צדיק דף נ״ד.

בנבואה נפלה מחלוקת גדולה בין הרמב״ם ובין הנחמני. חלק גדול מספר השני של המורה [2]) מיועד לחקירה הרמה הזאת ובטוב טעם ודעת אין משלו יגבל לנו הרב מהות הנבואה, ואנסה לאסוף במאמרים קצרים סברתו בה. דע, כה יאמר, כי אמתת הנבואה ומהותה הוא שפע שופע מאת השם ית׳ באמצעות השכל הפועל על הכח הדברי תחלה ואחר כך ישפע על כח

---

1) השווה לזה מה שכתב הרב בהלכות יסודי תורה ב׳ ד׳ : ומהו זה שהנביאים אומרים שראו המלאך אש ובעל כנפים הכל במראה הנבואה ודרך חידה לומר שאינו גוף כו׳ ושם ז׳ כתב שהמלאכים הנקראים אישים הם העומדים במדרגה העשירית, וכן במ׳ היחוד פרק א׳ המעלה העליונה מהמלאכים הנקראת אישים. על מהות המלאכים ידבר המיימוני גם באגרתו אל הכמי מרסיליא (קובץ ב׳ כ״ה:) וחקירותיו האמיתיות בזה נמצאות במורה נבוכים ב׳ ו׳.

2) ועיין שם ג׳ נ״א ושם ב׳ כ״ד: למי שבאהו השפע האלהי העצום עד שיהיה ראוי שנאמר עליו פה אל פה אדבר בו. ועוד דבר הרב במהות הנבואה באגרתו אל ר׳ הסדאי הלוי (קובץ ב׳ כ״ג עמוד ג׳) ובשמונה פרקים פרק ז׳ ובהלכות יסודי

המדמה, וזאת היא היותר עליונה שבמדרגות האדם ותכלית השלמות אשר אפשר שימצא למינו 1), ועוד יאמר כי בתגבורת כח המדמה יתגלו לאדם מראות וחזיונית, „ודע כי כל מי שזכר מן הנביאים שבאתהו הנבואה יש מהם מי שייחס זה אל מלאך ומהם מי שייחסו לשי״ת אע״פ שהיה ע״י מלאך בלא ספק״ (פרק מ״א), כל מקום שנזכר בו ראיית מלאך או דבורו שזה אמנם הוא במראה הנבואה או בחלום (פרק מ״ב), וכמו זה המין מן הנבואה הוא וירא אליו ה׳ באלוני ממרא כו׳ 2), וכן ביעקב ויותר יעקב לבדו כו׳ וזה ההתאבקות והדבור כלו במראה הנבואה, וכן ענין בלעם כלו בדרך ודברי האתון הכל במראה הנבואה, וכן במראה יהושע, ומאמר דניאל גם כן כו׳, עיין שם כי לא רציתי להאריך, ועל התורה הרהובה הזאת יתרעם הרמב״ן ויקשה עליה קושיות עצומות 3), והסכמת דבריו: ואלה דברים סותרים הכתוב אסור לשומעם אף כי להאמין בהם (פר׳ וירא בראשיתה), ושטת הרמב״ן בזה כי כל מקום שהוזכר בכתוב ראיית מלאך או דבור מלאך היא במראה או בחלום כי ההרגשים [ר״ל המוחשים] לא ישיגו המלאכים, אבל לא מראית הנבואה כי המשיג לראות מלאך או דיבורו איננו דבר שאין הדבר במו שהרב גיזר כי כל נביא זולת משה רבנו נבואתו על ידי מלאך וכבר אמרו בדניאל אינהו עדיפי מיניה דאינהו נביאי ואיהו לאו נביא 4), וכן לא נכתב ספרו עם ספרי הנביאים כו׳ ואין הגר המצרית מכלל הנביאות וברור הוא גם כן שלא היה ענינה בת קול כמו שחשב הרב כו׳. הנה בכל מקום יתעוררו החכמים להודיענו כי ראיית המלאך איננה נבואה ואין הרואים מלאכים והמדברים עמם מכלל הנביאים כו׳. כל אלה דברי הרמב״ן ודי בזה, כי נוכחנו אשר הפרש גדול יש כאן בין שני חכמינו הגדולים האלה וגם כאן רעיון המיימוני במהות האלוהות יותר מצותצח ומזוקק משל הנחמני.

התירה ז׳ א׳ והל״ה. ורגת דעית הרב במהית הנבואה החרידו והרעישו האנשים המחזיקים באמונתם ומבלעדי הרמב״ן יצא לקראתו בחמה עזה ר׳ יהודה אלפכאר באגרתו.

1) מורה ב׳ פרק ל״ו ועיין הקדמת הרמב״ם לסדר זרעים ובהלכות יסודי התורה ב׳.

2) הרמב״ם יאמר בזה „והבן הענין הזה עוד בסוד מן הסודות״, ולשון כזה מצוי לרוב בפירוש הנחמני על התורה וכל העולם רואה בזה רמז אל סוד אחד מן סודות הקבלה או החכמה הנסתרת בלתי ראוי להפרסם והרגל הלשון ההוא מכעיס ומקציף תמיד את הקורא אשר תמיד יגוף רגלו בסודות ובחידות בלתי נודעות לו, והנה לחנם תפשו בזה על הרמב״ן כי כבר קדמו בזה הרמב״ם ובמובן אחר גם הראב״ע ואם כן אינו ברור שכוונת הרמב״ן בלשון ההוא אל סודות הקבלה. 3) גם כאן מנה אותן אברבנאל ומספרן ז׳ וגם התנצל אדותן בעד הרמב״ם. 4) זאת הדאיה תמצא גם בדרשת הרמב״ן דף 8 ויצא לנו גם מזאת שהרמב״ן עומד בדיבורו בחיבוריו השונים, וגם המיימוני עצמו מיחד לדניאל מדרגה שנית בנבואה (מורה ב׳ מ״ה).

המחלוקות בפירושי הפסוקים היותר קלים ואשר ערכם יותר מעט ואין עיקרי האמונה היהודית תלוים בהם אסדר כאן בקצרה על סדר מקומותם בפירוש הרמב"ן על התורה.

בראשית ג' ח' וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן. אמרו בב"ר כו' שמענו ש"ש הלוך לקול כו' וכן כתב הרב במורה הנבוכים [א' כ"ד] וכן דעת ר"א אבן עזרא, ולפי דעת הרמב"ן טעם מתהלך בגן כטעם והתהלכתי בתוככם והוא ענין גילוי שכינה במקום ההוא כו'.

ה' ה' לדעת הרמב"ן הסבה באריכות ימיהם של האנשים הקדמונים כי אדם הראשון מעשה ידיו של הקב"ה נעשה בתכלית השלמות והיה בטבעו לחיות זמן רב ואחרי כן הלכו ימות האנשים הלוך וחסיר, ואחרי אשר הקדים פירושו כתב כזאת: ולא יכשר בעיני מאמר הרב שכתב במורה הנבוכים [ב' מ"ז] כי מגוריהם לא היה אורך השנים כי אם ביהידים האלה הנזכרים ושאר בני אדם בדורות ההם היו שנות חייהם השנים הטבעיים המורגלים כו' והנה אלה דברי רוח כו' ומי שיעיין שם בדברי שניהם יודה על האמת שבצדק גזר הנחמני את האמר הקשה הזה על המיימוני.

ט"ו י"ד בפסוק וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי, והוא מעורר השאלה על מה בא העונש לגוים המענים את ישראל והם עושים בזה שליחות המקום כתב הרב בספר המדע [ב' ה'] לפי שלא גזר על איש ידוע וכל אותם המריעים לישראל אלו לא רצה כל אחד מהם הרשות בידו לפי שלא נגזר על איש בידוע, והשיג עליו הרמב"ן באמרו לא נתכנו דבריו אצלי שאפילו גזר שאחד מכל האומות יריע להם בכך וכך וקדם זה ועשה גזרתו של הקב"ה זכה בדבר מצוה, והוא, ר"ל הרמב"ן, קדם ליתן טעם אחר כמאמר הכתוב אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה וכן עשו במצרים שהוסיפו להרע.

י"ז א' אל שדי, פירש הרמב"ם (מורה נבוכים א' ס"ג בסיפו) שגזרתו מן די ובזה הוא מסכים עם פירוש הקבלה שנאמר בו שאמרתי לעולם די (חגיגה י"ב.) רק כמובן צפון במלה גם ענין פילוספי והוא שהאל לא יצטרך במציאות מה שהמציא ולא בהתמידו לזולתו אבל מציאותו יתעלה מספקת בו, והרמב"ן פירשו אל תקיף מלשון אלי מואב רק עוד יגזור לנבון מה שפירש בו הראב"ע בשם הנגיד שהוא מלשון שודד. והנה גם בפירוש לאיוב המיוחס לרבינו נמצא ביאור מספיק בענין שם אלהות ושם שדי (בדברי אליפז כ"ב י"ב) ומסיים שם המחבר: והכלל כי המבין פסוק וארא אל אברהם ואל יצחק כו' ידע זה, והר' זכריה פראנקל בכתבו על „האבטנתיא של פירוש הנחמני לספר איוב" מביא פירוש זה לדוגמא וחותם בו שכמוהו פירש הנחמני גם בבראשית י"ז א' ושמות ו' י"ג (מאנאטסשריפט י"ז 453) וחוץ מכבודו לא אתאפק מהגיד שטעה הרב ברואה, כי שני מקומות של פירוש התורה לא ידמו זה לזה ומצד האחר לא ידמו למה שפורש בו לאיוב וחידוש הוא אשר

בראשית פרשת וארא פיסע הרמב"ן על שתי סעפים ונכללו בפירושו יסידים שונים, כי כה יאמר: וענין הכתוב כי נראה לאבות בשם הזה [שם שדי] שהיא מנצח מערכות השמים ולעשות עמם נסים גדולים שלא נתבטל בהם ניהג העולם 1), ועוד יאמר: שכר כל התורה וענשה בעולם הזה הכל נסים כו', ותיכף אחר זה יאמר: נראתי לאבות בכח ידי אשר אני שודד בו המזלות ועיזר לבחירי אבל בשמי של יו"ד ה"א אשר בו נהיה כל הויה לא נודעתי להם לברוא להם חדשות בשנוי התולדות, בפירוש הזה נכלל בו מעט מיסודו של המיימוני ומעט מיסודו של הראב"ע. ובגוף השאלה אם פירושו לאיוב על נכון היחס לו או על שקר הרב ר' ז' פראנקל הנזכר, אם שהוא עצמו הראה כמה דוגמאות ושיווים בין שני הפירושים כאשר הם נמצאים באמת במספר רב, מ"מ החליט וגזר אומר שהפירוש ההוא אינו מעשה ידי הרמב"ן וראיתו העצומה בכל הראיות היא ממה שפורש שם באיוב סי' כ"ח על דרך הקבלה ובשער הגמול יאמר הרב הנחמני בבירור שדברי אליהו סתומים מדברי חביריו כלם והם נעלמו לבד מן הזוכים לקבלה והפירוש בהן אסור במכתב כו, בכל זאת עדיין הדבר שקיל כי מה שאסור לכתיב אולי הוא דבר קבלה יותר עמוק ויותר נסתר ממה שפירש בו באיוב, ויש לנו על זה דוגמאית הרבה במכתבי הרמב"ן. 2)

כ"א ל"ג ויקרא שם בשם ה' אל עילם פיר' הכתיב שקרא בשם ה' המנהיג בכחו הזמן או שיקראו השמים והארץ עילם כלשון הבא תמיד בדברי רבותינו (הרמב"ן), והרב אמר במורה הנבוכים [ב' ל'] שהוא רומז לקדמית האל כי הודיעו היותו קודם לזמן.

ל"ד י"ג בהריגת עיר שכם אשר רבים ישאלו ואיך עשו בני יעקב הצדיקים המעשה הזה לשפך דם נקי, השיב הרב בספר שופטים [א' ה'] ואמר שבני נח מצווים על הדינים והוא להשיב דיינין בכל פלך ופלך לדון בשש מצות שלהן ובן נח שעבר על אחת מהן הוא נהרג בסיף כו' ומפני זה נתחיבו כל בעלי שכם הריגה, ואין הדברים הללו נכונים בעיני הרמב"ן, שאם כן היה יעקב אבינו חייב להיות קודם וזוכה במיתתם, ועל דעתו הדינים שמנו לבני נח בשבע מצות 3) שלהם אינם להושיב דיינים בכל פלך ופלך בלבד אבל צוה אותם בדיני נזיקין ואם חטאו בזה אינו נהרגין, אבל ענין שכם כי בני יעקב בעבור שהיו אנשי שכם רשעים ודמם חשוב להם כמים רצו להנקם מהם בחרב נוקמת והרגו המלך וכל אנשי עירו כי עבדיו הם

1) חשוב הוא לנו גילוי דעת זה בדבר הנסים ויש לצרפו אל מה שנאמר בהם להלן.

2) כן גם ר"א יעללינעק בהוצאה שנית של דרשת הרמב"ן מחזיק את הפירוש הזה ליליד רוח הרמב"ן, ולא יקבל השערת פראנקל, ועיין פירוש אוהב משפט לרשב"ץ שמביא תמיד פירוש הרמב"ן על איוב. 3) הרמב"ן לא חלי ולא מרגיש שהרב דבר בשש מצות והוא זוכר בשבע מצות, עיין מה שכתבתי בענין זה בס"ע Revue des Etudes Juives כ"ז ל"ה.

וכרים אל משמעתו וכו׳, גם בפלוגתא הזאת כל נבון לב וחושב מישרים יודה שהאמת עם הנחמני וכברתי מבארת ענין הכתובים די צרכם.

שמות כ׳ ה׳ אל קנא, חידוש גדול מביא כאן הרמב״ן בשם הרמב״ם (מורה נבוכים א׳ ל״ו) והוא שלא תמצא בכל התורה ובכל ספרי הנביאים לשון חרון אף ולא לשון כעס ולא לשון קנאה אלא בענין עבודה זרה בלבד, וההחלטה הזאת בקל נדחה ע״י הרמב״ן בזכרו שנאמר לשון חרון אף בקדושי עליון ויחר אף ה׳ במשה (שמות ד׳ י״ד), ויחר אף ה׳ בם (במדבר י״ב ט״ו), חרה אפי בך (איוב מ״ב ז׳), אבל בלשון קנאה אמת הוא, ותימה על הרב הגדול שטעה בדבר מקרא. אמנם להצילו מן הקושיא החזקה הזאת נעיין נא בדברי הרמב״ם ונמצא אשר באמרו שלשון חרון אף לא נאמר כי אם בע״ז לא בא לשלול כל הנמצאים וכל הברואים מכל וכל כי אם בא לשלול האשמים והחטאים אשר בפוגם נכנס חטא עבודה זרה, ויתאמת מאמרו אשר בשאר חטאים ואשמים לא נאמר לשון חרון אף.

כ׳ כ׳ לבעבור נסות אתכם כו׳. הרב אמר במורה הנבוכים (ג׳ כ״ד) כי אמר להם אל תיראו כי זה אשר ראיתם היה שבשינסה האלהים אתכם להידיע ערך אמונתכם וישלח לכם נביא שקר שירצה לסתור מה ששמעתם לא תמעד אשוריכם לעולם מדרך האמת כו׳ ואם כן יאמר בעבור שיוכל לנסות אתכם לעתיד בא האלהים כו׳. ויפה ממנו פירש הרמב״ן שהוא נסיון ממש והוא נכון. והרמב״ם כתב כסברת עצמו גם באגרת תימן דף כ״ה (קיבץ ב׳ דף ג׳).

ויקרא ח׳ ט״ז וכל מנחת כהן כליל תהיה כו׳. כתב הרב במורה הנבוכים (ג׳ מ״ו) הטעם בעבור שכל כהן מקריב קרבני היא בעצמו ואם יקריב מנחה ויאכלנה הוא בעצמו כאלו לא הקריב דבר, והנה הרמב״ן מביא את הפירוש ולא דבר בו מאומה וסימן הוא שישר בעיניו וכמה יקרה במציאות שתיקה בזו אשר הודאה היא!

י״ז י״ד בטעם איסור הדם כתב הרב במורה הנבוכים (ג׳ מ״ו) כי היו הכשדים מיאסים הדם ויחשבוהו להם לטומאה אבל יאכלו ממנו הרוצים להתחבר בשדים ולהנבא מהם העתידות והתורה תכוין להם לעולם להרוס בענייני סכלותם בהפך מחשבותיהם כו׳, וכתב עליו הרב הנחמני ואלו דברים מיישבים אבל הכתובים לא יורו כן שהם יאמרו תמיד בטעם האסור כי נפש כל בשר דמו בנפשו כו׳. ופלוגתתו בזה עם הרמב״ם נתחלש ונמעט בפירוש הפסוק בדברים י״ב כ״ג כי שם כתב על הטעם שנתן הרמב״ם שאינו עיקר טעם איסור הדם אבל בהמשך דבריו הוא הרמב״ן עצמו כתב כעין זה באמרו שהעמים היו שטיפין בו והיו מתנבאים בו ומגידים עתידות ולכך בא הכתוב והזהיר בו את ישראל.

י״ט י״ט כתב הרמב״ן פירוש יפה לאסור הכלאים והוא שה׳ ברא המינים בעולם בכל בעלי הנפשות בצמחים ובבעלי נפש התנועה כו׳ וצוה בכחם

שיוציאו למיניהם זלא ישתנו לעד לעולם כו׳ והמרכיב שני מינין משנה ומכחיש במעשה בראשית כו׳. ואחר שהאריך בפירושו הביא דברי הרב במורה הנבוכים (ג׳ ל"ז) כי טעם השעטנז מפני שהיה בזמן ההוא בגד ידוע לכומרי בעלי הכשפים שבהם היו עושים כל מעשיהם כו׳ ובאת התורה למחות מעשיהם ולהכהיד זכרם, מביא דברים הללו ולא השיב עליהם כלום, וכבר ידוע שטת הרמב"ם בזה וזו דרכו בכמה מצות התורה אשר על כלן יאמר שבאו לעשות גדר בפני מנהגי בעלי הכשפים, ועיין טעם איסור הדם.

במדבר כ׳ ו׳ בענין ודברתם אל הסלע כו׳. הרב ר׳ משה 1) סבר בו סברא ואמר כי משה רבנו חטאו הוא שנטה לצד הרגזנות באמרו שמעו נא המירים כו׳ וחקר בו הרמב"ם טובא 2). ונראה שהיתה לו נחת ריח מפירושו כי מסקנת דבריו „והנה התרני ספק מספקי התורה כו׳ והאמת יורה דרכו" ועל פירוש כזה שבעלו חשבו לכפתר ופרח יאמר הרמב"ן בלי מחסם „אלו דבריו ז"ל והוסיף הבל על הבלים" ובאמת דברי הרמב"ן יותר נהירים שהכתוב אמר מריתם פי שעברו על דברו ואמר לא האמנתם בי שלא האמינו בו אין העונש בעבור שבעם.

דברים ו׳ י"א ובתים מלאים כל טוב כו׳. לדעת חכמי התלמוד, הטוב ההוא אשר ימצא בבתים המלאים מותר אפילו היו שם דברים הנאסרים בתורה והרמב"ן מסכים להם בזה אבל הרב כתב בהלכות מלכים (א׳ ו׳) משיכנסו בגבול הגוים מותר להם לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו אם רעב ולא מצא מה יאכל כו׳ ולהרמב"ן אין זה נכון שלא בשביל פקוח נפש או רעבון בלבד הותר בשעת מלחמה אלא התיר להם שלל אויביהם, וגם כאן דעתו של הרמב"ן יותר פשוטה.

י"ח כ"א מביא הרמב"ן מה שכתב הרב בהלכות יסודי תורה (ד׳ ו׳) כשמשלחין את הנביא נותנין לו אות ומופת כדי שידעו העם שהאל שלחו באמת כו׳ וכנראה טוב הדבר בעיני הרמב"ן.

כ׳ י"א בפסוק והיה אם שלום תענך כו׳ יש לו להרמב"ן סברות ישרות תעדנה על טוב לבבו באמרו שמצות וקראת אליה לשלום שייכת אף למלחמת חובה ודורש שם נכחות במעשה הגבעונים ועל זה הביא דברי הרב רבי משה 3) שכתב שהקפידו עליהם מפני שכרתו להם ברית והרי הוא אומר לא

---

1) פעמים מועטות הן אשר יקרא הנחמני את הרב בשם ר׳ משה ולרוב יקראהו „הרב" סתם או יוסיף שם אביו ויאמר „בן מיימון" והנה על כל פנים שייכים בזה מנהגים שונים ולא הייתי צריך להעיר על הדבר הקל הזה לולי שראיתי אשר חכם אחד יכחיד אמתת פירוש איוב לנחמני מן הטעם שבפירוש על התורה יאמר המחבר ר׳ אברהם ובפירוש לאיוב הלשון ר׳ אברהם אבן עזרא וסגנון המשונה יורה על שני מחברים, אכן אין האמת אתו ויש לאדם אחד סגנונים רבים. 2) שמנה פרקים להרמב"ם פרק ד׳ בסופו.

3) לא נודע לי מקומו.

תכרות להם ולאלהיהם ברית וכתב הרמב"ן ואינו נכון בעיני כי הגבעונים בודאי קבלו עליהם שלא לעבוד עבודה זרה.

כ"א ד' בענין עגלה ערופה אמר הרב במורה הנבוכים (ג' מ') הטעם לגלות על הרוצח כו' ומשפט הנחמני הוא דבר נאה מאד באמרו „והנה לפי הטעם הזה יש בתחבולה הזו תיעלת 1) אבל המעשה איננו נרצה בעצמו כו' עיין שם ויפים הדברים.

כ"א י"ג בענין אשת יפת תאר אין לי הכרעה למי האמת כי פירוש עניהם של רבותנו נאה ומקובל לדעתי. הרב אמר במורה הנבוכים (ג' מ"א) לחמלה עליה שתמצא מנוח לנפשה כו' והרמב"ן אף כאן ברוחו איש האמונה בוערת באמרו אין הפנאי לחמול עליה רק שיעקר שם ע"ז מפיה ומלבה.

כ"ו י"ד כאן יחרוץ הרמב"ן משפט קשה על הרמב"ם, כי הרב כתב בחבורו (הלכות מתנות עניים ז') ולא נתתי ממנו למת כלומר לא הוצאתי אותו בדבר שאינו מקיים את הגוף, ואם כן, יאמר הרמב"ן, עשה מלת למת בכאן כנוי לדברים אשר לא יחיה האדם בהם, ואלו דברי הבאי.

ד) במנין המצות

מלחמה גדולה להנחמני עם המיימוני במנין המצות ולהיות ההפרש בינותם ענין בפירוש הכתובים יתכן לפתח שער זה תיכף אחרי כלות בנין מחלקותם בפירוש המקרא.

בהקדמתו להשגות אשר השיג על מנין המצות של הרמב"ם יאמר הנחמני בפירוש כי מנעוריו החזיק במדתו „ללמד זכות על הראשונים, ולפרש דברי הגאונים וכו', והנה בדורות האחרונים המונים המונים, כולם התחכמונים, שאגת אריה וקול לבאים, באים בקושיות והויות, להפיל חכמות בנויות לתלפיות וכו', ואני הקטן בשבטי הדל באלפי, הייתי בימי חרפי, ואשמעה אחד קדוש מדבר, זהב ורב פנינים מחבר, והנה אחד הראשונים השרים מתגבר, לנתוש ולנתוץ להאביד ולשבר, לבשתי קנאות וה' אלהים צבאות, נתן לי אזנים לשמוע ועינים לראות, בינותי בספרים אשר חברו וכו', וגם הרב על הראשונים יתמרמר כו', ספר המצות ומנה התירות, שגה בפשיטות טעה בברירות כו' ותשאני רוח ללמד עליהם זכות כו' והנני עם חפצי וחשקי להיות לראשונים תלמיד, לקיים דבריהם ולהעמיד" כו' עכ"ל. מדה רבה היא זאת בתכונת הנחמני ללמד זכותם של ראשונים ולהיות להם למגן ולצנה נגד חצי פלפולם של האחרונים ועל פי מדתי הזאת חבר בנעוריו ספר מלחמות ה' אשר בו יצא לעזרת ה' בגבורים לעזרת האלפסי נגד הז"ה בעל מאור הגדול וכן עשה בספר הזכות אשר חברו נגד טענות הראב"ד.

---

1) רומז אל לשון הרמב"ם שם: ואמנם עגלה ערופה תועלתה מבוארת.

על פי מרתו הזאת נעשו גם השגותיו על מנין המצות של הרמב"ם ולא נעשו השגות האלה נגד הרמב"ם דוקא לקים עליו לשטנו ולהתראות עמו פנים כי כמו כן היה יוצא הנחמני לעזרת הראשונים נגד מי שהוא אף אם אינו הרמב"ם ואם כן המעשה עצמו של חיבור השגותיו לא יביאנו להכיר יחוסו המדעי אל הרמב"ם, אבל ישנם בדבר הזה סימנים אחרים אשר יגידו לנו נכבדות אדות הדברים בנו, כי הנה הנחמני חבר כנראה את השגותיו לעת זקנותו (עיי' הקדמת הספר ובסוף הספר דף ק"כ) וכתב אותו, כאשר יאמר בחתימת הספר, „במיעוט הפנאי ורוב הטרדות ובציק העתים" ואם כן למה לו כל החרדה הזאת למה לו „עול ההצות" ומי הבריחו לנטות שכמו לסבול הלא נאמר ואני אשא ואני אסבול ואמלט והוא נשא וסבל להרשיע אם לא שרוחו הציקתהו והיא היתה בעבריו רוחו הקשה אשר ראתה סכנת האמונה מכל עברים על חנם וחשב שקמו עליה עוררים וכל העולם יושב ושוקט ואין פוצה פה ומצפצף, ובחתימת הספר עוד יאמר „ואף גם זאת אם יאריך ה' ימינו וירוח עקת זמנינו נוסיף עוד ביאור באשר חסמנו פינו בביאורו". הלא נראה למדי שהמחבר עצמו ידע בחלישות דעתו ובחלישות ראיותיו נגד הרמב"ם ואף על פי כן משך ידו את לוצצים ועמד שורה בשורה את העורכים מלחמה נגד הרמב"ם והיא היתה מלחמה בשלום, אין זאת כי אם התשוקה להרוס מבצרי הרמב"ם להראות ערות בנינו הלמודי לעין כל, כי כבר הרגילו עצמם בני דורו לדבר ברמב"ם בלשון „הנישו האפוד" וכל מדברותיו היו לו כפתגמי המלך ובמצותו אשר אין להם תשובה והחזיקו משנתו לקב ונקי אשר אין לחלוק עליה ולהיות כי ספר המצות של הרמב"ם הוא כמו הקדמה לספרו משנה תורה (עיין הקדמת הרמב"ם לספר המצות) אשר על פיה הורו הוראה ועל פיה נחרץ המשפט ונחתך הדין לכן בא הרמב"ן וערה היסוד בה הוא ספר המצות וגלה בו כפי דעתי טעיות ושבושים וממילא חובה על כל מורה הוראה להזהר „בהגשת האפוד" הוא המשנה תורה ולא יורה על פיה אלא ירד לעומקה של הלכה ולמשבנה הראשי הוא התלמוד אשר זאת היתה בקשת כל לומדי התלמוד ומשאלותם ולפי דעתי מתוך הבקשה הזאת נתהוו גם השגותיו של הרמב"ן.

הרמב"ם חבר ספר מצות שלו כידוע בלשון ערבי ולאחרי שנים לא כביר הועתק ללשון עברי ע"י אברהם הלוי אבן חסדאי איש ברצלונא וע"י שלמה בן יוסף אבן איוב איש גרנדא אבל לא נתפרסמה העתקתם ויותר הצליח במעשה העתקתו ר' משה בן שמואל אבן תבון אשר הוא זיכה את ישראל בספר החשוב הזה כי בהעתקתו יקראו את הספר עד היום הזה, לא כן הנחמני אשר בימיו כנראה עדיין לא יצא מטבע התבוני לעולם כי הוא וכן בעל ספר החנוך השתמשו בהעתקתו של אבן חסדאי 1). וזאת לדעת אשר כפי עדותו של

1) קובק בישורון שלו ג' ס"ג, ר' דוד רוזין בספרו איין קומפענדיום דע- יידישען

אבן תבון מלאכתו של אבן חסדאי היה „העתק מתיפס ראשין היו בו סברות רבות חזר בו הרב מהן״ ולפיכך השגיתיו של הרמב״ן נדחו מעיקרא כי תלחמנה באויב בלתי נמצא בעילם, זאת היא אשר תעלה על הדעת בהשקפה הראשונה אבל לפי האמת אין כאן מקים לדבר בתיפס הראשין ובתופס השני, והשנוים אשר רמז עליהן אבן תבון באמת קלים הם עד מאד, וחכם אחד 1) בימינו אלה הוכיח בפרוטרוט אשר סדרו של ספר המצות אשר בו השתמש הנחמני הוא ממש הסדר אשר יצא מתחת ידי המיימוני וביחיד סדרם של המצות עשה שוה בשני החבורים מכל וכל ורק בסדרן של מצות לא תעשה לא יסכים מנינו של הרמב״ן עם המנין העיקרי אשר נמצא בנוסח האמתי של ספר המצות, לפי זה לא חטא הרמב״ן במדת היושר להאשים הרמב״ם על דברי זולתו ולא ימצא בו עון אשר לא חטא להעמים על שכמו שבושי הספרים וטעיותם אבל בכל זאת יש תלינה עליו מצד דרך המדעי כי הנה הודה ולא בוש לאמר שמגמתו ללמד זכות על הראשונים והיא הנחה קדומה אשר בעליה שיב בלתי יאות לקלוע אל האמת כי המחשבות וההנחית הקדומית תעורנה עיני פקחים ותסלפנה דברי צדיקים ומפנה הזאת אי אפשר לנו להצדיק הרמב״ן כמו שתפסו עליו באמת כמה גדולי החכמים אשר באו אחריו וכלם התנצלו בעד הרמב״ם ודחו קושיות הרמב״ן בשתי ידים.

והנה אחת מן הפלוגתות הגדולית היא בענין לאו דלא תסור שלדעת הרמב״ם נכללו בלאו זה אחד דברים שלמדו אותם החכמים מפי הקבלה ואחד דברים שלמדו אותם מדעתם באחת מן המדות שהתירה נדרשת בהן ואחד דברים שעשו סייג לתורה בכל אחד מהג׳ דברים אלו מצות עשה לשמוע להם והעובר על כל אחת מהן עובר בעשה ולא תעשה, והרמב״ן תפש עליו הרבה שלפי זה מצות דרבנן כגון מקרא מגלה ונר חנוכה שהן מן התקנות כגון בשר עוף בחלב ושניות לעריות בין שהם במקים עשה כגון שלש תפלות בכל יום כו׳ ודרך כלל כל מה שיאסיר אותו הגמרא או יצוה עליו הכל במצות לא תסור, והשיג עליו הרמב״ן בזה הלשין: והנה הרב בינה חומה בצורה סביב לדברי חכמים אבל היא כפרץ נופל נבעה בחומה נשגבה אשר פתאום לפתע יבא שברה כו׳. ובכל זאת דעותיו של המיימוני המורדפות בלי חשך תמיד קמו להן גואלים ויצילון לערי המקלט כנראה מנושא כליו עיין שם ועיין גם בספר החנוך סימן תצ״ו.

וראיתי להזהיר שמסקנת הרמב״ן בהשגותיו לספר המצות קנה לה מקום גם בפירושו על התירה אשר בו ינקוט הרמב״ן יאמת ידוע ומוכח מה שהודיע והוכיח בהשגותיו, למשל מה שכתב (לדברים ט״ו ג׳ את הנכרי תגש) זו

געזעטצעסקונדע אויס דעם 14 יאהרהונדרט, ברסלוי 1871, דף 106.

1) ר׳ משה בלוך (הצרפתי) בספרו אשר בו הוציא לאור את הנוסח הערבי של ספר המצות, פארים 1888, בהקדמה דף IX.

מצות עשה לומר שעובר על לאו בעשה ולא תעשה ולא שיהיה מצוה להלוות לנכרי ברבית כלל והרמב"ם שעשאן שתי מצות לנגוש את הנכרי ולהלויתו ברבית כתב עליו שטעה. הנה כל הענין מבואר באריכות יותר בהשגותיו לספר המצות שרש הששי ובודאי סמך על מה שכתב שם ואין מן הצורך לציין פירוש עצמו ובחנם תמה עליו בזה חכם אחד (מונאטסשריפט ז' קי"ג). והחכם פרלס שם ערך מקום אחר מדברי הרמב"ן בפירושו ודבריו בהשגות אלה מול אלה והראה שהם שוים כמעט מלה במלה ואף אני עשיתי כמוהו בהשיותי דברי אגרתו לדבריו אשר בשער הגמול. ויש אשר הרמב"ן בפירושו על התורה יציין בבירור דברי עצמו בהשגותיו (דוגמאות רבות הביא פרלס שם). ויש אשר יניח פסוקים שלמים בלי פירוש והוא כבר פירשם בהשגותיו די צרכם.

ועוד ראוי להזהיר שדרך הרמב"ן לחזור ולשוב אל דיבורו וכמה ענינים חוזרים וניעורים במכתביו השונים כאשר כבר הראו אחרים והראתי גם אני על נכון, והנה במנין המצות לא נחה ולא שקטה רוח הרמב"ן אלא מתעסקת תמיד בשאלה הזאת ויחרוץ בה המשפט מה שהוציא בה בעין שכלו, כן יעשה בדרשתו אשר דרש בגירונה טרם לכתו לארץ ישראל ובתוך סברות הנשגבות אשר דרש בהן דרש גם כן במצות מתנת האביונים וכה יאמר בה: וכן אמר כיוצא בזה בשלוח עבדים ולא יקשה בעיניך בשלחך אותו חפשי כי' שגם זה מתנה לעניים ושנים אלו מצות לא תעשה, (קודם לזה דבר בפסיק ולא ירע לבבך בתתך לו), וכן כתב בעל הלכות גדולות (הדרשה נדפסת ע"י ר' אברהם ברלינער במ"ע הלבנון ה' והמקים אשר ציינתי ישנו שם דף 470) וההערה הזאת כאלו יאמר ולא כדעת הרמב"ם שלא מנאן במנין מצות לא תעשה, ובאמת באו שתי מצות הללו בהשגות הרמב"ן בקרב „מצות ששכח הרב במצות לא תעשה" והנן שם מצוה י"ז. ואגב דסלקת לידי נימא בה מילתא אחריתא והיא שבדרשה ההיא יגנה הרמב"ן את הרב (דבריו נמצאים בפרק הרביעי דשמונה פרקים) באמרו שהוא ר"ל הרב איננו מן המפזרים [כלומר אינו ותרן במתנת עניים ולא יחייב במעשה הצדקה כי אם במדה ובשיעור] ולדעת הרמב"ן אין לצדקה שיעור, ודבר זה יודיע לנו מעשה האיש הזה ותבונתו על הצד היותר טוב. ובדרשה אחרת אשר נדפסה שם (דף 564) דרש הרמב"ן בהלכות שופר ומביא כמה גדולים וגאונים אבל הרמב"ם נשכח כמת מלב. וגם לפסוק לא תסיפו (דברים ד' ב') עיקר פירושו של הרמב"ן יסובב על היותו מצות לא תעשה וכנגדו עיין הרמב"ם בממרים ב' ט"ו. למצוה קנ"ג מונה הרמב"ם לקדש חדשים ושנים וזו היא מצות קדוש החדש והוא אמרו ית' החדש הזה לכם ראש חדשים, ועל זה כתב הרמב"ן השגה נכונה כי בעל ההלכות ישים קדוש החדש בראיה או בחשבון מצוה אחת וישים עבור השנה בתוספת חדש מצוה אחרת, והנה בפירושו על התורה (שמות י"ב ב') גלה דעתו בעצם האופן ההוא בכתבו וטעם החדש הזה לכם

ראש חדשים שימנו אותו ישראל חדש ראשון כו׳.

ואחרי הקדמתי הסברות הכוללות האלה אראה פרטי הדברים מה היה דרכו של הרמב״ן בויכוחו הנכחי. אין ברצוני לברר ההלכה אלא חפצי ללקט לשונות ודיבורים אחרים הנמצאים בהשגותיו של הרמב״ן, כי לשונות ודיבורים כאלו יפיצו אור גדול על מהלך רוחו של המחבר ועל יחוסו אל הרמב״ם ממה שיפיצו החילוקים עצמם.

ואדרוש בראשונה בשבח הרמב״ן שעם כל הנחותיו הקדומות ועם כל קנאתו אשר לפי דעתי קנא יקנא בעד דבר האמונה נגד המתקוממים, גברה עליו מצית היראה, אשר היא יאותה להרמב״ם ומדת הצדקה אשר יחויב בה בגלל הענין עצמו להלל בשערים שערי התורה מעשה הרמב״ם וגורל מפעלותיו, ותיכף בתחלת הספר יאמר: ואחרי זה אומר כי הרב השיב על בעל ההלכות ארבע תשובית יפות וטובות ועוררות הלבבות ומולידות מחשבות לאשר להם עינים פקיחות ואזנים קשיבות 1), הלא קול דממה דקה הוא זה לעמת הרעם והרעש אשר יחריד השומע בשאר חלקי הספר ואיך לא ינעם לאזנינו לשמוע קול שריקית עדרים והד זמירות הרועים כזה, אשרי העם שמלחמותיו כך ואשרי האנשים שתורתם תאמץ אותם לכבוש יצרם וקנאתם. ודומה לזה מה שכתב: ודברי הרב בתשיבה הזאת 2) תמימים מפני שדברי בעל ההלכות עלומים... 3)• אבל בו בענין עצמו כאלו נהפך מראהו באמרו: ואם כן למה יתמה על בה״ג, הוא תפש הלשון השנוי בספרי במצוה הזאת ובעל ההלכות תפש לו הלשון השנוי בגמרא עכ״ל. ענין גדול גלה לנו הנחמני בזה והוא אשר בדברי החכמים חכמי התלמוד עצמם ישנם שניים רבים והבוחר יבחר ומי הוא אשר יתפוש אותו על זה, אלא שבבחירה המותרת הזאת ישנו חילוק גדול בין הרמב״ם והרמב״ן, הרמב״ם יתפוש כמה פעמים דברי התנאים עיקר ויגזור ההלכה על פי מה שנמצא בברייתא בתוספתא בספרי בספרא ובשאר מדרשי התנאים בעוד שהרמב״ן יחשוב מסקנת תלמוד הבבלי לדבר שאין לזוז ממנו והוא עצמו יאמר במקום אחד 4) והנה הרב תופש לעצמו את המדרש הזה השנוי בספרי והראוי יותר שנתפוש הדבר שבגמרא עכ״ל, ועוד יאמר, בשלילות הספרי, המדרש שבגמרא נתפוש 5) מי לא

---

1) ספר המצות דפוס אמשטרדאם דף ג׳. וזאת לדעת אשר ראיתי ברשימה אחת (שיואנגער, הוסיאטין 1904 נומר 994) שעומד לקנות ספר השגות יש בו יותר מהנדפסים כת״י איטלקי קכ״ד דפים 40. 2) היא תשובה אחרת שהשיב המיימוני על בעל הלכות גדולות. 3) שם דף ו׳. 4) שם דף מ״ג: 5) שם דף נ״ב. והנה מוכרח גם הרמב״ן להחות ברייתות ומדרשים מפני ברייתות ומדרשים אחרים וכן יאמר גם בפירושו לשמות כ׳ ג׳ אין הלכה כזאת הברייתא והרהיב בנפשו עוז להשיג בגלל זה על רש״י, ועתה מקרוב כתב תירני אחד מאמר בזה (הגרן ד׳ קי״ב—קי״ד) והראה שהרמב״ן סותר פעמים רבות את דברי חז״ל ואין פוצה פה נגדו והאמת שכבר אליהו מזרחי בפירושו על התורה דבר קשות

יראה בזה שיש כאן חילוק עצום בין שני הגדולים האלה ומחלוקתם לא תגיע דברים פרטיים כי אם עקריים אשר במדרגת פרינציפים הם עומדים וגם יראה כל נבון דעת שהרמב"ם הוא הוא אשר בירר לו המצב המדעי כי דברי התנאים יותר עתיקים ויותר מסכימים עם פשט הכתובים וגם יש להם שרש בחיי האומה וכמה דברים בתלמוד נתחדשו אחרי זמן ע"י פלפול או בשביל מאורעות חדשים לא שערום הקדמונים. וזה החילוק העיקרי נמשך עוד להלאה וכמו שיבחר לו הרמב"ן את התלמוד נגד דברי התנאים כן יצדד עצמו אל הבבלי נגד הירושלמי, ולדוגמא אציגה הנה מה שכתב: וזה דבר טעות וקצור במאמר הזה שאלו הם דברי ר' עקיבא ... ואין הלכה כמותו אבל בחיבורו הגדול הורה ... נסמך בו הוא וקצת הראשונים על הירושלמי... וגם זה אינו נכון שאינו כדרך התלמוד 1), וכעין זה כתב: וראיתי לרב בחיבורו הגדול שכתב בספר המדע ... הגיעתהו ברייתא אחרת שהיא שנויה באבות דר' נתן ... ובתלמוד העלו שהוא מותר 2), הרי ראינו שכל החילוקים האלה בסגנון אחר הם עולים.

ויש אשר הרמב"ן ממציא חילוקים בין ספר המצות ובין חיבורו הגדול של הרמב"ם כמו שהוא במאמר שלפני זה אשר הבאנו ולכל הפחות עיניו משוטטות בכל ספרי הרמב"ם אף שאין חילוק ביניהם, לדוגמא במה שכתב 3) והרב משתבש בו כאן במאמר הזה ובחבורו הגדול, ועוד כתב: ודומה לי שהרב בחבורו הגדול חזר וראה כן מצאתי לו 4) ... ובמקום אחר: וראיתי לו בספר המדע . . . ואני תמה למה לא נהג כן בספר המדע 5), ונמצא כמה פעמים הלשון „וראיתי בחיבורו הגדול" ... 6) ויותר חדוש הוא שכתב: ובחבורו הגדול נזכר ותקן כך 7) והמאמר היותר חשוב במקצוע זה מה שכתב: וזה קצור וטעות במאמר ואיננו מזיק בחשבון המצות ובחבורו הגדול כתב הענין בתקון ובכיוצא באלו לא אכתוב אני דעתי ולא אתעורר עליו במכתב הזה כלל 8).

ויש אשר הנחמני האשים את הרב הגדול בעירבוב לשון ובלא סדרים וראה כמה גדול כחו של הכעס, שהאיש אשר יצר את בנין הנפלא של משנה תורה, האיש אשר סלל לו דרך ישרה בעקמימות התלמוד ועשה הרכסים למישור, האיש אשר תכונת הויתו כלה סדרים, האיש הזה נאשם בעירבוב לשון ובלעגי שפה! וזה אשר יכתוב אדתיו הרמב"ן: והנה הרב מערבב דבריו וחזר ונתן טעם אחר וסבה אחרת 9). ועוד כתב: וראיתי לו לרב עוד

עם הרמב"ן על אשר סתר דברי קבלה והמקומות נרשמו ע"י פרלס במ"ע מונאטסשריפט ו' צ"ז וגם תפס עליו בזה ר' אברהם מנחם פורטו (שם דף קכ"ב).

1) שם דף ס"א. 2) שם דף ס"ב: 3) שם כ"ג: 4) שם כ"ה. 5) שם ל"ה: 6) למשל שם נ"ב: 7) שם נ': 8) שם ל"ט: 9) שם י':

בהקדמה שהקדים לפרט המצות שאמר כו' וזה כלו טעית ופשרה משובשת 1) ובמקים אחר: ואני עם כל אריכות דברי הרב והקדמה שהקדים כו' 2). ודברי הרב בכאן מעורבבין 3).

בסוג הזה נכנס מה ששם הרמב"ן עלילות דברים להרמב"ם באמרו שהרב לועג היה לחכמים כי כן יאמר: ומצינו להם מדרש בזה שהלעיג בו הרב על בעל הלכות 4), וראיתי הרב לועג ממאמרם זו 5). הרי שהטיח עליו אשמה על אשמה ואין גם שמץ אשמה.

הטעם האמתי אשר באמת טעם חשוב הוא הודיע לנו הרמב"ן בהשגותיו האלה על ידי מאמריו אשר אסדר אותם עתה: ואני תמה על הרב שזה גמר דעתו וזאת הסברא תקועה אצלו יתד שלא תמיט שהעובר על דברי חכמים בין בתקנות בין במצות המתחדשות עיבר על עשה ועל לא תעשה שבתורה ונצטוינו ממשה מפי הגבורה לקבל כל מצוה שיסדרו איתה ולעשיתה מלא תסור. למה יכבד עליו חשבון בעל הלכות שמנה מצית חנוכה ומגלה שנאמרו למשה מסיני 6). וידעתי כי עוד שמועית רבית בגמרא סיתרות ענינו כי הספר הזה לרב ז"ל עניינו ממתקים וכלו מחמדים, מלבד העיקר הזה שהוא עיקר הרים גדולים בתלמוד ומפיל חימות בצירות בגמרא והענין ללומדי הגמרא רע ומר ישתכח הדבר ולא יאמר 7). אבל הרב לא דקדק בדבריהם ולא הבין איתם. 8) וכבר ביארו החכמים ששמעו מפי משה מצית מנין ת'ו'ר'ה בגימטריה באמרו תירה צוה לנו משה ושתי מצית ששמעו מפי הגבורה השלימו תרי"ג והרב כותב זה כמה פעמים ואינו נזכר 9).— כל זאת כתב הרמב"ן מפני דאגה בדבר לבל יפול אף כקוצו של יו"ד מכל מה שאמרו החכמים ולבו אמר לו שתחול הסכנה הזאת אם יעמדו דברי הרמב"ם במקומם כמסמרות נטועים ואין מי שיטעין עליהם ואין מי שישיב עליהם לכן לבשתו רוח הקנאה ויצא ללחים מלחמתה של תירה שבעל פה.

גזרותיו הנשארות והחלטותיו שאמר עוד בענין הזה כלן רות זו עמן, כגון באמרו: ואולי תתעקש לדעת הרב כי מה שאמרו בכל מקים להקל בדברי סופרים הוא במחילה ובתנאי מאתם שהם התני בגזרות ובסייגים שעשו לתירה... ואין אלו דברי' הגונים ולא של עיקר 10). ומכל מקים כללי הרב משתבשין 11). ואם ידענו כי מנין הרב הוא המקובל נסבול כל זה... אבל יש בדברי הרב עוד ספקית עמיקית 12). וראיתי לו לרב עוד בהקדמה שהקדים לפרט המצית שאמר כו' וזה כלו טעית ופשרה משיבשת 13). והרב משתבש בו כאן במאמר הזה ובחבורו הגדול 14).— נפשו של הרמב"ן המלאה עוז עוד

---

1) שם י"ד: 2) שם מ"ד. 3) שם. 4) שם י"ב: 5) שם ל"ו. 6) שם ו': 7) שם י"ו: 8) שם ל'. 9) שם נ': 10) שם ה'. 11) שם ה': 12) שם י'. 13) שם י"ד: 14) שם כ"ג.

התאמצה ותמצא אין לה בידיעה אשר גם חכמי דור האחרים השיגו על הרמב״ם וסיוע אשר בא לו מהם נזכר במאמר זה אשר אציגה הנה: ועתה אני מתחיל בפרטי המצות, ואיני מקבל על עצמי לכתוב אלא מה שיסתפק במנין המצות ר״ל שיהיה לי בדבר מנין א׳ זולתי מנינו של הרב כגון שימנה הוא ז״ל דבר ואיננו אצלי בא במנין המצות אעפ״י שלא עסקים עמו בפי׳ הענין ההוא או בדינין שהוא פיסק בו וכל שכן בדברים הכתובים לו בחבורו הגדול בין שכבר הקשו עליו חכמי הדורות או שמחלו לו עליהן בכל זה אינני כותב דבר 1). ולבסוף עלתה לו להוסיף עיקר גדול מעיקרי התורה 2).

סוף דבר הכל נשמע שהמחלוקת אשר נפלה בין הרמב״ם והרמב״ן במנין המצות אף שבהשקפה השטחית נראת להיות אגודה בפרוטרוטי הדברים 3) ומחטין צנורות וכלים דקים תלוים בו—אמנם ברעיון הקדמונים מצות קלות כאלו נחשבו לגופי התורה ובעיניהם העוקצין ערך אחד להם עם הגזע והשרש — מכל מקום הרי נוכחנו למראה עינינו שהמחלוקת ביניהם 4) תעמיק שאלה ותגביה למעלה כי על טיבה של תורה שבעל פה היו דנין, הרמב״ם חוק שם לה וישת לה גבול ויתגעשו מימיה אבל לא יעברו הגבול הקציב להם ולהרמב״ן אין שיעור ואין חקר למימי התלמוד ואין איש רשאי לגער בהם מה שישטפו ישטפו ועל בית ישראל אשר הוא הוא שנשטפו שדותיו מוטל החובה לקיימם כמות שהם לבלתי יגרעו ולא יפחתו, זהו תמצית הדבר וממנו ישתרגו הסעיפים והיונקות עד אין סוף.

ה) בדבר אמונות ודעות שונות.

(בפרק הזה ארמוז בקצרה על אמונות ודעות אחרות אשר או תעלנה אצל הרמב״ם והרמב״ן כאחת או תהיינה שונות השקפותיהם בהן. ממילא יובן שמספר השנוים יגבר על מספר השווים כי במקצועות אחדים של הדת והאמונה יש מרחק בין שני גדולינו אלה כרחוק מזרח ממערב).

ידוע ומפורסם הוא הטעם שנתן המיימוני ב ק ר ב נ ו ת ותוכן דעתו כפי מה שכתבה במורה נבוכים ג׳ ל״ב 5) שהיה המנהג בעולם כלו להקריב

---

1) שם ל״ט. 2) שם ס״ג וכבר הוסיף הרמב״ן כמה מצות ממצות ששכח הרב במצות לא תעשה ואחרות ששכח הרב במצות עשה. 3) זו היא באמת הכונות הפלפול בימים האחרונים כי להאחרונים הפלפול עיקר ופירוש התורה טפל. והנה לפי ידיעתי הקצרה במקצוע זו מנין מצות של הרמב״ם הגיע למלוכה כי האחרונים תפשו יסודו לעיקר למשל בינו ובין הרב משה מקוצי ההבדלים במספר המצות קלים ומתי מספר הם עד מאד. 4) לאנדסהוט בעמודי העבודה שלו דף 236 מתמיה על אשר הרמב״ן בהשגותיו לספר המצות לא יזכיר אזהרות שלו שחיבר והתירוץ כבר בלול בקושיא אין זאת כי אם שהאזהרות מיוחסות להנחמני על שקר, וכן הדבר בסדר וידוי המיוחס לו אשר בו י״ג עקרים להרמב״ם הונחו ליסוד וכן לא יעשה הנחמני. 5) פרלס במ״ע מונאטסשריפט ז׳ קכ״ד מציין המקום הזה וכן באכער בספרו דיא ביבעלעקזעגעזע מאימונים דף ק״ב, אבל הרמב״ן

מיני בעלי חיים בהיכלות ההם אשר היו מעמידים בהם הצלמים ולהשתחוות להם ולקטר לפניהם, והאל לא גזר להניח מיני עבודת ההם כולם ולבטלם כי אז היה מה שלא יעלה בלב לקבלו כפי טבע האדם שהוא נוטה תמיד למורגל, ומפני זה השאיר השם מיני העבודות ההם וצונו לעשותן לו יתברך, ועוד כתב 1) שהמצרים והכשדים היו עובדים לבקר ולצאן ואנשי הודו עד היום לא ישחטו בקר לעולם בעבור כן צווה לשחוט אלה השלשה מינין לשם הנכבד כו' כי כל מדוה וכל חולי לא יתרפאו כי אם בהפכן, ועל הדברים האלה כתב הנחמני שם דברי הבאי יעשו שולחן ה' מגואל שאינו רק להוציא מלבן של רשעים וטפשי עולם והכתוב אומר לריח ניחוח. ועוד הקשה עליהן קושיות אחרות ובתוכן שנח בצאתו מן התבה אין בעולם כשדי או מצרי הקריב קרבן והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן ולא היה עדיין בעולם שמץ ע"ז כלל (עיין פירושו על התורה ויקרא א' ט') ועל הדברים האלה ירמוז גם בפירושו לבראשית ד' ב' באמרו וזה יחסום פי המבהילים בטעם הקרבנות ועוד ארמוז בו עיקר גדול ברצין הקב"ה, ולדעת הרמב"ן יותר ראוי לשמוע הטעם שאמרים בהם כי בעביר שמעשה בני אדם נגמרים במחשבה ובדבור ובמעשה צוה השם הכפרה בקרבנות אשר יש בהן כמו כן מעשים כאלה (עיין שם באריכות) 2), ואחרי כן כתב טעם אחר על דרך האמת שכל קרבן לשון קריבה ואחדות והרצון בו שההוטא יבקש קרבת האלהים, וזהו באמת טעם מקובל לדעת ובו יפורש ענין הקרבנות כל צרכו.

דעת הרמב"ם 3) בתחיית המתים שהתחיה מוגבלת לעת כי אחרי התחייה עוד ישיב ההומר לעפרו וההיים אחרי התחייה נקראים תחיית המתים ומשונה ממנו משמעות עולם הבא כי הוא החיים בנועם ה' ואין מעלה גדולה ממנו ואז יקבל כל אחד ואחד שכר המצות שעשה בחייו, והרמב"ן השיג עליו בשער הגמול 4) באריכות ולהיות דעתו בזה אינה מבוררת מחמת הפלפול שנפל בו הוא בעצמו השתדל ללמד אותנו בדרך קצרה וכללו של דבר אשר „ענין השכר שיזכנו בעל הגמול אליו" יש לו „בדברי רבותינו ב' שמות גן עדן והעולם הבא מלבד טובות העולם הזה כגון ימות המשיח לחיים ותחיית המתים שבאותו זמן" ואחרי חקירה גדולה יאמר

מביא מקום אחר כמו שבא להלן ושם הוא מקום תחנותה של דעת הרמב"ם בענין הקרבנות.

1) במורה ג' מ"ו, הנחמני יציין דברי המיימוני בשינוי קצת וכן הוא דרכו תמיד.

2) פרלס במקום הנזכר יחשוב טעם זה לדעתו האמיתי של הנחמני וגם ירכיב אותו עם הטעם שיבא תיכף ולא היא כי שני טעמים כאן והראשון נאמר בשם יש אומרים.

3) הרמב"ם מונה ת"ה בין י"ג עקרים שלו (עיין פירושו למשנת חלק) ואפ"כ הוחשד לכופר בתחיית המתים לפי שלא ייחד מקום לאמונה הזאת בספר מורה נבוכים ובספר המדע והוא מתנצל בעד נפשו באגרת תחיית המתים שלו. 4) הוא הענין אשר יבואר בו גם משמעות לשון הכרת וההפרש שיש בו בין שניהם וכבר כתבתיו למעלה.

„שאין דברי תורה יגן עדן ועניני משל שאינו אמת ואין דברי רבותינו וקבלת האבות נוחי הנפש באלו הענינים דברי הבאי או משל בגדר המליצה אלא הכל אמת ואמינה" כו' „וזה עונג ושכר עתיד בזמן התחיה" כו' „וראינו שאמרו בגמרא על המשנה הזו [בחלק] וכל כך למה תנא הוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהא לו חלק בתחיית המתים כו' וזה מורה כי העולם הבא הוא עולם השכר לאיתן שהקב"ה מחיה בתחיית המתים ואיני על עולם הנשמות שקראנו אותו ג"ע אלא עולם התחייה הוא". במאמרים הללו גלה לנו דעתו הרמב"ן בחקירות הרוממות האלה וכל מאמר ומאמר רוצה לשלול דעתו המשונה של הרמב"ם בזה. וכמו כן כתב הרמב"ן לענין כרת גם בפירושו על התורה (סוף אחרי) וגם שם תוכחה נסתרת היא לו עם הרמב"ם אף שלא נזכר שמו בפירוש [1] ועיין עוד הקדמתו לתורת האדם.

הרמב"ם חתר בכל עוז להמציא פירוש וסברא לנסים ולמופתים אשר סיפרו בתורה וקרב אותם אל הטבע [2] והרמב"ן לא לחנם היה נקרא בפי בני דורו „איש מאמין" כי בתום לבבו ראה נס ומופת בכמה ספורים למשל מעשה של מלך סדום אשר נמלט ע"י אברהם מבארות חמר (בראשית י"ד י'), „ואם נעשה למלך סדום נס לכבוד אברהם כל שכן שיש להאמין שיעשה נס לאברהם להציל ממות נפשו". והנסים אין בהם תכונת המקרה וגם אינם יקרים במציאותם כי במחשבת הבורא ובעצתו העולמית נעשים עד שהאמונה בהם לעיקר הדת תחשב „שאין לאדם חלק בתורת משה רבנו עד שנאמין בכל דברנו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם" (שמות ד'), וגם היעודים כגון הברכות והקללות הבאות בפר' בחוקותי ובפר' תבא נסים הם כי היעוד שיבאו גשמים בעתם דוקא ולהיפך הקללה שיתקשו השמים לברזל והארץ תחרב כנחושה דברים הם שיוצאים מכלל הטבע ויש בהם רצון הבורא הפרטי. אמנם על זה יודה גם הרמב"ן שע"י נסים הללו לא יתגלגל שנוי בטבע ולא ישתנה מנהגו של עולם ויוכיחו על זה הנסים שנעשו ע"י משה בעשר מכות וענין קריעת ים סוף והמן והבאר וכיוצא בהם. לא נכחיד תחת לשוננו כי גם בענין זה דרכו של הרמב"ן דרך ישרה היא ופשט הכתובים אינו סובל כי אם הדרשם על דרך אמונת הנסים כי היא השתרשה באומה ועומדת נטיעה בלב האנשים הפשוטים עד היום הזה ומי שירחיק את הנסים מספורי התורה בודאי יעקם עלינו את המקראות ויאנסם וכן לא יעשה וכבר באה בזה קושיא גדולה על הרמב"ם: ע"כ נתמה מן הרמב"ם ז"ל שהוא מגרע הנסים ו־גביר הטבע ואמר שאין הנסים עומדים אלא לפי

1) עיין בכל הענין הזה פרלס במקום הנזכר דף קל"ג וספרו של שמיעדל דף קע"ה.

2) אבל לבטל האותות מכל וכל כמו שעשו בעלי התוך מן הישמעאלים קורא הרמב"ם מין הזייה (מורה ב' כ"ה).

שעה הם ואלו כלם מופתים עומדים וקיימים הם והוא עצמו הורה בזה וכתבו באגרת תחה"מ 1).

הנסים והאמונה בחדוש העולם תכונה אחת להם יאמר הרמב"ם ובאותי פרק עצמו אשר רמזתי עליו למעלה (מורה ב' כ"ה) יאמר „ידע כי עם האמנת חדוש העולם יהיו האותית כלם אפשריות". ובמקום אחר יפרש ספירי התירה כגון ספור בריאת העולם ועניני אדם הראשון והמבול לתכלית ידיעה רמה זו שהעולם מחודש ולא כדעת הגרועה של אריסטו וחביריו אשר למדו קדמות העולם. והנה הראיה אשר תצא מספורי התירה ממציאה הראשון הוא ר' יהודה הלוי (כוזרי א' כ"ה) אך אין מדרך המיימוני לרשום מקירותיו בספרי היהודים, והרמב"ן בדברו בחדוש העולם ישתמש בעצם הראיה ההיא ויזכיר עליה שם הרב באמרו „וכן פיר' הר"ר משה ז"ל בספר מורה הנבוכים כונת הספורים שבתורה והיחוסים נכתבו להודיע אמתות החדוש לדורות" ועוד ידבר בו הרמב"ן באריכות 2). ויורה לנו הענין על גורל השפע שנאצל מן הרמב"ם על כל הבאים אחריו ובפרט על הרמב"ן שגם ידיעות וחקירות אשר התפשטו מכבר ואולי גם נודע מקירם הראשון נתלו על הרמב"ם ונאמרו על שמו ומראה הדבר כאלו איתן דעות אין ערכן מצד עצמן אלא מצד שקנה אותן לו הרמב"ם.

ובדבר הנסים או האותית עוד נפלה מחלוקת בין המיימוני והנחמני, כי הרמב"ם (מורה נבוכים ב' ל"ה) כתב כי ההפלגה למשה רבינו כי היו הנסים לעיני החילקים עליו והמסכימים עמו אבל שאר הנביאים יעשו איתם ליחידים מבני אדם כו'. והרמב"ן (דברים ל"ד י"א) הקשה עליו מעצירת הגשמים לאליהו אשר גם היא נתפרסמה מאד ויש לו קישיות אחרות מן ספירים אחרים עיין שם וקושיותיו כבר נתתרצו ע"י הריטב"א בספר זכרון שלו (עיין למטה).

ו) הכרעות האחרונים.

(למיד נכבד הוא בספרות היהודית לציין ולקרא בשם את חכמי הדורות האחרונים אשר הכריעו בין הרמב"ם והרמב"ן וגלו דעתם באיזה פנה מן הפנות שנפל בהן מחלוקת בין שני הגדולים ההם, ומלתא דמסתברא היא שבפרט החילוקים במנין המצות נתנו מקום רחב לכל הבאים אחריהם להרבות קישיות ותירוצים וימצאו להם בקעה רחבה לבנות בה מגדלי פלפילים לומר אם זה יכשר או זה יכשר וחדוש הוא אשר לרוב יצדיקו את דברי הרמב"ם אף שהיא חדל מלפלפל ולא רצה להרחיב החימר הרב כי אם סדר

1) עוד יזכיר הרמב"ן את אגרת תחיית המתים בשער הגמול. 2) דרשה הוצאה ב' דף ד' והלאה.

איתו ואספו וקבצו לתן לו השלמה וסיום בעוד שהרמב"ן בחר לו כמעט דרך הרבנים הצרפתים אשר המציאו „תוספות" עד אין מספר וחכמי הדורות האחרונים החזיקו בלמוד הזה ולא נטו ממנו אף מדרך כף רגל וכלם לקחו משל מן הרבנים הצרפתים ואעפ"כ בשאלת מנין המצות יסכימו לדעת הרמב"ם ולו נתנו משפט הבכורה. והנה ידעתי, קורא נעים, ידעתי מה עצמו הדברים וכמה ארכה השתלשלות ענין זה המוח ייעף והעין תלאה לחקיר אחריו, הימים והזמנים יתמו והדברים לא יתמו, ובודאי לא ישיאני לבי לחשוב שיצאתי ידי חובתי בזה, אך אמרתי אנסה נא ואציין מה שחנני ה' בו ידיעה ומי שמרבה לספר הרי זה משובח ותבא עליו ברכה).

עוד לא עברו כי אם שנים מועטות אחרי הפרד הנחמני מהעולם ושני חכמים באיטליא הרחוקה התוכחו על השאלה למי יאות היתרון להרמב"ם או להרמב"ן, ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל טען על ר' הלל בן שמואל איש וירונא שהוא ר' הלל תפס לו שטת הרמב"ן לעיקר (מכתב תשובתו שהשיב לר' הלל נדפס ע"י רפאל קירכהיים באוצר נחמד ח"ב סי' ט"ו ועיין גם שם ח"ג דף קי"א) והשחית בזה את השורה, וזה טופס דבריו: לפי מה שנראה בדבריך בתהלת המחשבה נראה לי כי דבריך נוטים אחרי הרמב"ן במה שתפס על הרמב"ם. אך החכם ר' אייזיק הירש וויס הראה בספרו דור דור ודורשיו ה' ק"ו כי לא היה ר' הלל מבעלי ברית הרמב"ן בדברים הנוגעים בחקרי הפילוסופיא ובהבנת עומק הכונה בספר מורה נבוכים רק בדבר מעשיות ואגדות התלמוד היה נמשך אחרי הרמב"ן אשר היה ירא מהפיל דבר ארצה מכל מה שאמרו הקדמונים (תגמולי הנפש לר' הלל מוירונא ח"ב ב"ה והלאה).

ר' אהרן הלוי אשר הוא אולי תלמיד הרמב"ן ויש מחזיקים איתו למחברו של ספר החנוך (עיין שם הגדולים בערכו) ממנגדי הרמב"ם היה ולעומתו הוא מצדיק את הרמב"ן.

אחד מגדולי תלמידי הרמב"ן היה ר' יונה גירונדי 1) ועוד נשארו רושמים שהצדיק דברי המיימוני נגד הנחמני, אכן בהיות תולדות האיש הזה ליטית בחשכת הספק אשים קנצי למלין.

אחד מתלמידי הרשב"א הראשונים היה ר' בחיי בן אשר מסרקסטה ואולי עוד ראה את הרמב"ן פנים בפנים. פירושו על התורה מלא הכמת הקבלה על כל גדותיו ורוח אחת לו עם הרמב"ן וכמה פעמים בפירושו יגזור את האמור ע"י הרמב"ן לנכון מכל שנאמר בו ומעצם הטעם ההוא חש להצדיק את דברי הרמב"ן נגד המיימוני 2).

1) בשם הגדולים ערך רמב"ן כבר מוכח דתרי רבינו יונה הוו ועיין גם ספרו של ר' מאיר רפאפורט שאביא להלן דף י"ב. 2) המקומות אשר בהם עשה כזה נרשמו בספרו של ידידי ב' ברנשטיין דיא שריפטערקלארונג דעס בחיא בן אשר אבן חלאוה דף לו הערה י"ב, ברלין 1891.

ר' שם טוב בן אברהם הספרדי אשר גם הוא היה תלמיד הרשב"א חבר ספר קראו מגדל עוז ובו הציל את הרמב"ם מהשגות הראב"ד וגם ידחה בו טענית חכמים אחרים, ויש שהצילו ממה שטען עליו הרמב"ן במנין המצות 1). יבספרו האחר אשר שמו כתר שם טוב להיפך השתדל לפרש סידית הרמב"ן בפירושו על התירה. ובכל רוחב ידיעתו וצדקת לבבו הלא היא האיש הנבהל והמבהיל לאמר שהרמב"ם בימי זקנותו האמין והחזיק בקבלה.

ר' יום טוב בן אברהם איש אשבילה וגם הוא מגדולי תלמידי הרשב"א כתב ספר מיוחד הוא ספר הזכרון להשיב טענותיו של הרמב"ן בפירושו על התירה מה שטען על הרמב"ם 2) וגילוי דעתו בזה טוב בעיני מאד כי גם לי הקרה ה' הסבה לחריץ כמוהו המשפט; וזהו אשר כתב: ואמנם כי בדברים אלו ראוי לומר עלי דאנא ממשכן נפשאי אמאי דלא סבירא לי כי דרך הרמב"ן ז"ל בענין המראה של אברהם דרך מקובלת [לדעת] 3) וסלולה אין לנטות ממנה ימין ושמאל, אך חמלתי על המורה ועל יגיעתו כו' ואם לרבינו [ר"ל הרמב"ן] ז"ל נאה לדבר ולעשות כרצונו לאשר אחריו עון ואשמה (פר' וירא בסופה). ועוד כתב: וזאת כוונת הרמב"ם ז"ל ונבונה היא מאד לפי דרכו ואם דרך האמת שרמז בזה הענין רבינו רמב"ן היא נבונה יותר לפי דרכו אבל מה נעשה לרמב"ם ז"ל אם לא ידע בדרך ההיא או שידע ולא רצה ללכת בה.

לפי הנראה הנביא האויל איש הרוח ר' אברהם אבולעפיה דעתו נחה במה שיצא הרמב"ן לקראת הרמב"ם כי כן כתב: לפי מה שגלה איש אלהים גם בן משה בפירושי התורה הוא הנלחם מלחמות ה' הוא הנחמני חברו של המיימוני ששניהם תלמידי העמרמי שהם נשיאי העולם שלעתם 4).

ר' שם טוב בן שם טוב בספר האמונות שלו א' א' (דפוס פירארא שנת שי"ו) כתב: וגם החסיד הרמב"ן ז"ל היה מחזיק בקבלתו ותירתו [של הרמב"ם] ולא עלה על דעתי שאדם גדול כמיהו היה מכחיש בעינש גיהנם ותחית המתים ואף כי יאמין כי יסתור כל התורה מכל וכל, לכן דרך לעשות

---

1) יקר הוא מה שנמצא בהלכות לולב ח' ה' אשר שם השיג הראב"ד על הרב ובעל מגדול עוז כתב: והרמב"ן השיב על זה ואמר דבר זה לא רבינו הגדול אמרו אבל כל הגאונים כן אמרו ולא ערער אדם מן הראשונים בדבר. 2) הוציאו לאור ש' ז' ח' האלברשטאם ונכפה על חדושי הריטב"א על נדה, ווין ברכות לפ"ק. מכתב היד ההוא אשר ממנו יצאו תעלומות הכמת הריטב"א יצא גם מנחת קנאות של ר' יחיאל מפיסא ונדפס ע"י ר' דוד קויפמן ז"ל ברלין תרנ"ח עיין שם דף XVIII. על השיבות ספר הזכרון הזה עיין ר' נחמיה ברילל במ"ע שלו יאהרביכער ב' קמ"ה. ועיין Mortara בקטלוגו די ms. di Mantova p. 60.

3) הוספתי מדעת עצמי לבל יטעה הקורא שהכוונה על הקבלה והיא החכמה הנסתרת כי הכוונה על דבר המתקבל לדעת. 4) שבע נתיבות החכמה הוצאת ר"א יעללינעק דף כ'.

הויות עליו ולישא וליתן בדרכי תהלוכות וחוץ מכבודו הם דברים בטלים עכ"ל 1) .

ר' זכריה מארץ היונים 2) התנצל בעד הרמב"ם בענין גשמות הבורא אבל כונתו העיקרית היא לריב עם הרמב"ן ולדבר אתו קשות על שחרין לשונו נגד המיימוני.

ר' אפרים אנקואה אשר היה מגולי ספרד לרגל השמד של שנת קנ"א חבר ספר כבוד השם והוא מאמר על ס' מורה נבוכים ובו הציל את הרמב"ם מן הקמים עליו והספר הנו בכתובים בבית עקד הספרים באיקספורד 3).

דברים אחדים אדות ר' יצחק די ליאון מאנקונא מצאתי בספרו של ישראל טויבר: אזרח רענן, והוא קצת הערות על תולדות רבינו הרמב"ם ז"ל (פרעסבורג שנת תברך לפ"ק דף ז'). ושם נזכר מבלעדי זה הספר מרגניתא טבא אשר מחברו כפי עדות טויבר דחה קושיות הרמב"ן והצדיק את המיימוני, אך הספר ההוא אינו תחת ידי ואני כמחריש וכאלם לא יפתח פיו.

ר' יצחק די ליאון תלמיד מהר"י קנפאנטון והוא מן הגולה אשר הגלתה מספרד בשנת הרנ"ב חיבר ספר מגלת אסתר להציל הרמב"ם מהשגות הרמב"ן בס' המצות 4).

ר' יצחק אברבנאל בפירושו למורה נבוכים דחה קושיות הרמב"ן כפי ערך שהיתה השעה שוחקת וכבר בא זכרון הדברים במה שכתבתי למעלה 5).

ר' מנחם הבבלי אשר חי בזמן ר' יוסף קרא חבר טעמי המצות ויש שהשיג על הרמב"ם מטעם הנחמני 6).

ר' אברהם בן יצחק אבן מיגאש רופא בחצר השולטן הגדול סוליימן היה חכם גדול בתלמוד ותשובתו האחת נדפסה עם שו"ת ר' יוסף קרא (אבקת הרוכל סי' כ"ז) וגם הוא חבר ספר נכבד אחד שמו כבוד אלהים (נדפס בקושטנטינא שנת השמ"ה) ובדף ס"ז: יאמר בו בזה הלשון: וכל ההשגות והקושיות וג' כבר בטלו אותם הרמב"ם ור' אהרן דלוניל 7).

---

1) עיין נגדו תשובות ר' משה אלשקר דפוס סביונטא ס' קי"ז. וכבר נדפסו ההשגות שהשיג ר' משה אלשקר על ר' שם טוב בקובץ מיוחד בפיראראַ ונספחו לספרו של ר' שם טוב. 2) שיר אחד אשר לא נקרא עליו שם מחברו (החלוץ ב' קס"ב) כנראה הוא מר' זכריה בן משה הכהן הרופא הזה (עיין קאטאלוג שיללער-כינששי א' נומר 59 אבל שטיינשניידר בקאטאלוג ליידן דף 143 יש לו דעה אחרת בזה); 3) עיין פעסטשריפט לכבוד ר' אברהם ברלינער דף 351. 4) עיין שם הגדולים בערכו וכבר נדפס ספרו מגלת אסתר ביחד עם ספר המצות של הרמב"ם בלמבערג 1860. 5) ובהקדמתו לספר ויקרא התנצל הר"י אברבנאל בעד הרמב"ם בתורת הקרבנות. 6) עיין גם ר' שלמה באבער בהוצאת לקח טוב שלו דף 54. 7) עיין טעם זקנים של אליעזר אשכנזי VIII (פראנקפורט אם מיין 1854). והנה שם בטעם זקנים דף 70 נמצאת הערה אשר לפיה ר' מאיר הלוי שונאו המובהק של המיימוני היה תלמיד הרמב"ן ולפי זאת גם ר' מאיר הלוי בין המכריעים היה ראוי להחשב אך הדבר עדיין בספק מוטל ואולי החליפו באהרן הלוי.

ר׳ אברהם מנחם די פירטו בפירושי על התורה הנקרא מנחה בלולה (נדפס בקרימונא שנת השנ״ו) הקדים ואמר: ואתיצבה ואבליגה בבדולחי הרב המובהק רמב״ם במירה הנביכים ואבנה אבני גביש בדברי הרב המקיבל הרמב״ן ואישב אבני שבו וברקת משיבצים במלואותם בדברי הראב״ע כו׳. ובסיף הספר יאמר שלפעמים דרש המקרא שלא אליבא דהלכתא כי אם לפי פשיטו „ובאלה נלכה בעקבית הגדולים אשר מעולם אנשי השם, כה עשה הרב ר׳ משה בן נחמן״ כו׳, והנה כבר ידועה לני תבונת הרמב״ן בזה.

מן החדשים הכי נכבד ר׳ חנניה בן מנחם קזים רב ורופא בפירינצי אשר באיטליא (בשנת ת״ס בערך) והיא כתב ספר קנאת סופרים בו נטה זרועי הגדולה וידו החזקה לישע את המיימיני נגד הנחמני (נדפס בליוורנו ולא כאשר נרשם באנציקלופידיא היהודית בליגהירן שנת הת״ק) והראה נפלאית מתירתו הגדולה כמה צדקו דברי הרב ואיך לחנם התרעם עליו הנחמני, אך כל דבריו יסבו על מה שיש חילוק ביניהם במנין המצות אבל בדברי הפילוסופיא ושאר החקירות פיו בלום וידיו אסורות וכמעט כן הדבר אצל כל האחרונים אשר יטיילו בשדה הפלפיל ופרדס החכמה ננעל בפניהם.

ר׳ חנניה קזים הודיע לנו נאמנה כי בטרם יצאו מיניטין שלו בעולם כתב ר׳ אברהם אליגרי ספר אחד (היא ספר לב שמח קושטנטינא תי״ב) אשר בו הציל את הרמב״ם מקישיות הנחמני והוא ר״ל קזים כוון לדעתו ברוב דברים ואחרי אשר זכה בספר ההוא העלה על ספר שלו הדברים בשם ר׳ אברהם אליגרי. שטתו של קזים בענין גזירה שיה מסכים עם שטת הרמב״ם ודבר בו נכחות ונכבדות ר׳ א׳ שווארץ, דיא הערמענייטישע אנאלוגיע, וויען 1897 דף 49 והלאה.

ר׳ משה חאגיז הוא האדם הגדול בכל פנות התלמוד כתב ספר „אלה המצות״ (נדפס ביואנדסבעק תע״ג כן ראיתי בהאנציקלופידיא היהודית, וברשימה אחת ראיתי שנדפס באמשטרדם תע״ג ואחרי שאין הספר בידי אין לאל ידי להכריע) אשר בו נשא ונתן בחילוקים שנפלו בין המיימוני והנחמני במנין המצות.

ר׳ יצחק בן כהר״ר דוד (תלדותיו וחייו לא נידעו לי) כתב קינטרס בענין דברי סיפרים אם דבר הנלמד בי״ג מדות ומדרשא והלכה למשה מסיני דברי סופרים היא, חילוק בין הרמב״ם והרמב״ן (קושטנטינא תק״ך). עיין קונטרס הכללים לר״א יעללינעק דף כ״ה סימן 188.

ז) המשפט אשר יש לחרוץ ביחוס הרמב״ן אל הרמב״ם.

פעמים רבות בחקירת הענין הזה שאבתי ממקיר תורתו הגדוש והמלא של חיקר גדיל ואיש רב המדע הוא המנוח ר׳ יוסף פרלס אשר בעודו צעיר לימים כתב מאמרים נכבדים בתילדות הרמב״ן והרשב״א ובתולדות כל

הדור ההוא ולמרות צעירות ימיו עבר וחקר בכל הענין הרחב וקנה לו הזכית לגזור בו אומר ולא יום ולא יומים ולא חדש ימים נחיה מתירת פיהו כי אם תורת אמת היא בתמידות וקיומה לא יחדל לכן גם אני אעריך אותו לראש המדברים במקצוע זה ואלה הם דבריו הנעימים: מצבו נגד המיימוני אינו כמוסר נפשו בגללו כי אם כמשתדל בעדו. הרבה פעמים יגלה מרת רוחו בגלל אמרים אחדים שאצלו ויעשה בהם בקרת קשה וחדה, אבל בדרך הכלל הנחמני יצדיקו וזהו אשר יקראו „האיש הקדוש ההוא, בכל גלות צרפת וספרד לא קם כמוהו, המרוה גם יורה, מי כמוהו מורה" (אגרת ההתנצלות).— ועל דבר המורה הנבוכים הנה אינו מתנצל בעדו בפירושו על התורה אבל חיש מהרה נוכל להכיר את הכבוד אשר נותן לספר הנפלא הזה ולמחברו, רק בחלקים אחדים של הספר באותם אשר ישוטטו במושכלים יתן דופי אשר הוא לרוב קל ורק לפעמים קשה ומרה, דעותיו של המיימוני אשר לפי דעת המאמין הנחמני תסתרנה בנין האמינה התלמודית הורחו על ידו בלי מחשוך 1).

גם מה שכתב אדתיו הסופר הגדול לקורות ישראל הוא ר' צבי גראטץ דברים צודקים ונאמנים הם: הנחמני לא היה שלם עם המיימוני בדרך אשר התנהג זה האחרון עם התלמוד ועוד יותר יפרד מעליו בדעותיו הפילוסופיות. המיימוני הניח את הפילוסופיא לאבן פנה ובהתבוננותו על דת היהודי תמיד היתה מדתו ההשכלה, המובן והמושכל, בעוד שהנחמני, כמו יהודה הלוי, ישים לו להנחה מה שנתון בפועל ביהודיות וגם מה שנתון בתלמוד. הנסים בתורה למיימוני דבר בלתי מרוצה אשר טרח אותם להחזירם אל כת הטבע, ומה גם הסיפורים הנפלאים בתלמוד אשר לא דבר בהם כלל; אך להנחמני הספירים הנפלאים הם הם יסוד היהודיות ועליהם מיוסדים עיקריו באמונה: החידוש יש מאין, ידיעת הבורא והשגחתו. בקיצור: להמיימוני הפילוסופיא אבן בוחן של האמת, להנחמני המקרא והתלמוד נאמנים בפני עצמם ואין מן הצורך לצדקם בפני כסא התבונה. ועוד יאמר: להמיימוני היהודיות היא אמונת השכל, להנחמני היא אמונת הלב 2).

ר' משה גידעמאן אשר עיניו סוקרת בדברים האלה מפאת קורת ההשכלה והחינוך יתאר השאלה באמרו שהנחמני היה מן האמצעים ר"ל לא מן אוהבי הפילוסופיא ולא מן מנדיה בהחלט כי אם מן האומרים לא לרחקה ולא לקרבה כי הנחמני מצד שהיה למוד בה לא רצה לנדותה ומצד דאגה שנפלה בלבו לא רצה להאדירה. הנחמני עומד בתוך מכבדי המיימוני ומכבדי ספריו הנכבדים ומשבחו על שהקים בתי מדרשות לתורה „ורבים

1) פרלס במ"ע מונאטסשריפט ז' דף פ"ה ודף קנ"ח. 2) גראטץ געשיכטע דער יודען, הוצאה שלישית ז' דף מ' ודף מ"ב.

מעמי הארץ מתיהדים" (אגרת ההתנצלות) כאשר קבלו תורתו וחכמתו. „והנד שם הרב ספריו כתרים בפני הפורעניות" „ובטרם בא המיימוני ונמשכו הלבבות אחרי המינות" ואם כן מה רבו מפעליו 1).

ר' נחמיה ברילל הופיע אור גדול על הריב והמצה אשר נפלו בין הקהלות ומנהליהן בענין ספריו של הרמב"ם ובפרט על עסק המורה והמדע, ובחקירותיו בפנה הזאת הודיע נאמנה מה ענה הרמב"ן ומה השיב על התוכחות שיצאו מפי מנגדי המיימוני 2), אך לרגל מלאכתי הזאת אין כוונתי לספר את הקורות אותם כי אם התורות והלימודים והרעיונות אשר יצאו מהם לכבוש את כל הארץ וכ־ה מהם ואיך קנו להם שביתה בספרי הרמב"ן ובשטתו ובדבר הזה חקירותיו של ברילל לא תועלנה ולא תעזורנה.

ולר' א' ה' ווייס נדמה הרמב"ן „באיש מלא נגודים והפכים", ובזה לא קלע לפי עניות דעתו אל האמת כי אדרבה הרמב"ן איש עומד בדיבורו הוא וחיבוריו היותר קדומים רוח אחת להם עם חיבוריו באחרית ימיו כמו שהראיתי דוגמאות בזה במה שקדם. ועוד יאמר החכם הנזכר: „הרמב"ם היה איש בריתי צבי תפארתו, ובכל זאת אמר כי הצרפתים מנגדי שטת הרמב"ם ומנגדי דעותיו הם המורים האמתיים המלמדים כל נטמן" 3). וכתב עוד: „אבל יובנו אלה הנגודים הגלוים בבינת תכונותיו המדעיות ובשים לב על הבדלתו מתכונת הרמב"ם ודרכו המדעי. הרב רבי משה בן נחמן לא היה לו שטה מיוחדת ב־כמת התורה, לא היה כרבנו משה בן מיימון אשר שטתו היתה מפירשת, והיא היתה מנהיגו בכל עניניו וטבועה בכל מחקריו וממנה לא יזוע. שטתו היתה: שכל מה שיאומת מן הקבלה האמתית במעשה המצות, וכל מה שיאומת מן השכל הפשוט באמונות ואין החכמה העיונית... סותרת אפשריותה, זו מדת התורה שבכתב ושבעל פה ... לא כן הנחמני, מרוך לב באמונות ומתומת חסידותו היה ירא מהפיל דבר ארצה מכל מה שאמרו הקדמונים, כל דבר ודבר שנמצא בתלמוד קדוש יאמר לו וכבר המצאו כתוב בו נחשב לו מופת על היותו מקבלה... הרמב"ם הכין עיניו ולבו בתלמודי ההלכות רק לתכלית מעשית, ... לא כן הנחמני, היא עשה את התלמוד לחכמה למודית ... הרמב"ן אשר היה כפרדי ממולדתו היה לפי הלך רוחו ותכונת נפשו צלם דמות החכמים הצרפתים... והנה זה ההבדל העצמי אשר היה בין הרמב"ם ובין הרמב"ן בדרכי הלמוד יבינו על נכון את מצבו לעמת הרמב"ם" 4).

---

1) גידעמאן דאס יידישע אונטערריכטסוועזען וואהרענד דער שפאניש אראב. פעריאדע דף 447 והלאה. 2) ברילל, יאהרביכער ה' ט"ו. 3) אתו הסליחה על אשר אגלה דעתי שלא כדעתו כי לא מצאתי מאמר אחד בכתבי הרמב"ן הרבים שיורו אמתת דברי הרב א' ה' ווייס והוא רק משתחוה מול הדרת כבודם של הצרפתים ומשבח תורתם בתלמוד אבל לא יקבל סברתם במקצוע הלימודים ומכלו שכן שלא יחרוץ תורתם לאמת בשלילת תורות זולתו. 4) ווייס דור דור ודורשיו ה' ז' והלאה.

ר' שלמה שעכטער הקדיש מאמר מיוחד לתולדות הרמב"ן ובו יתאר אותי בתור עושה שלום בין מכבדי הרמב"ם ובין מחרימיו אבל למרות היותו איש גדול וכבודו הגדול אצל הבריות לא הצליח בשליחותו ולא עלה בידו להשקיט הריב בין הכתות. נאה הוא פתגם אחד של החוקר הזה באמרו שלהנחמני עיקר תעודה לא לאַחד את האמונה עם השכל כי אם לאַחד את האדם עם האמונה. המאמין הגדול והשלם באמונתו אשר היה הרמב"ן שלם גם מצד שיעד ערך וחמידות לגשמיות האדם ואין בכל חכמינו אשר יקדיש ויעריץ את הבשר והחיים הגשמיים כאשר עשה הוא באגרת הקדש ונתגלגלה לו מתוך הרעיון הזה האמונה בתחיית הגוף כלומר האדם כמות שהוא. ומאחר שבשטת הרמב"ן יש פנימיות חמה אחדים מן בעלי החכמה הנסתרה ייחדו לו מדרגה עליונה על הרמב"ם ובצדק יצא החכם שעכטער לשבש את דעתם כי איך היה גדול השדה אשר היה נזרע באפס ותוהו בלי הספר ההוא של הרמב"ם בלי המורה הנפלא, אשר הרווה מעדנים את נפש השוקקה של חכמי ישראל! 1)

ועתה מקרוב עוד הקים לנו לאיר התחייה את רבינו הגדול הזה איש מבין ויודע פשר דבר ה"ה ר' מאיר אליעזר כ"ץ רפאפורט 2) וכפי מה שאוכל להבין הקר ודרש בענינו כל צרכו וכה יתאר את יחוס הרמב"ן אל הרמב"ם (דף ל"ז): לפי דעת הרמב"ם אין מסודות התורה נעלמים מאיש אף אם בן אדמה הנהו ובחקירתו האמתית יגיע עד מרום קצה אם אין משבית מטבעו, ולדעת רבנו סתום וחתום ממין השכל אשר לנו ובכל רזי התורה ומסתריה אין לנו כי אם מושג קל כו'. דעת הרמב"ם כי בל נדע מתי יהיה קין הפלאות כו' ודעת הרמב"ן כי היא שנת קי"ח לאלף הששי (פי' על התורה שמיני ואחרי). באמונת השדים לא יאמין הרמב"ם כו' אבל הרמב"ן יאמין כו' וקצת מן החקירות והחלוקים האלה התבארו במה שכתבתי למעלה.

הנה ערכתי לפני הקורא החוקרים האלה אשר נקבתי בשמות איש איש על דגלו ובודאי על פיהם יחנו בני ישראל בחקירה הזאת כי בררו וליבנו את הענין מכל הצדדים ומשפטם זך ומיושר, אמנם עוד הניחו לי מקום להתגדר בו כי מצאתי אשר הרמב"ן בכל חקירותיו המדעיות כגון באמונות הרמית של תחיית המתים והשארת הנפש ובלמיד הפילוסיפיא בכלל

---

1) Schechter במ"ע Jewish Quarterly Review חלק ה' דף י"ח והלאה.

2) בספרו תולדות הרמב"ן, קראקא תרנ"ח, וכאשר קראתי בספר הזה מצאתי רושמי שכלו והגהות ידו של מורי המנוח ר' דוד קויפמאן ז"ל, נפשי תאבל עלי מדי דברי בו ובמסתרים תבכה על הצדיק שנגזר מארץ החיים בעדנו באבו, והנה בתוספותיו על ספרו של רפאפורט הנזכר יושלם מה שכתבתי אדותיו בספרי David Kaumann דף 35. וזאת לדעת אשר הוא הטיל עלי לחובה את החקירה הנוכחית בעודי תחת ידו בשנה האחרונה של למודי בבית מדרש הרבנים לזכות בגללה את כתר הרבנות ומה שחנני בה ה' זה עשר שנים עם נספח חדש מאוחר הצעתי לפני הקורא.

ובדבר הנסים וכל כיוצא בהן מושפע ועומד הוא מדעתו של הרב המיימוני אף אם יחלוק עליה כי כל עצם כתיבת הענין ההוא בספרי הרמב"ן והמעשה אשר חקר בו מכל וכל הוא התפעלות רוחו של הרמב"ם והשפעתו והיא היא אשר הכריחו לגלות בהן דעתו , כי מבלעדי זאת אולי לא כתב הענינים הם כלל . לדון משל מאמרו שער הגמול מרישא עד גמירא מלחמה למודית הוא עם הרמב"ם, וכמה ביאורים גדולים בפירושו על התורה יוצאים מדרך פירושי והכוונה בהם לשלול דעות המיימוני ולבטלם כפי מה שאפשר . אבן בלמוד ההלכות הנחמני ילך בדד לו ואין לזר עמו והוא ממש ההיפך מן מה שנהג בהן המיימוני כי לא לתת להן סדרים יצא כי אם להעמיק ביאורם וכאלו בא לסחוט כל דברי הקבלה התלמודית ולהנות ממיץ חלבם אך לא בדרך חכמי צרפת בקושיות והויות כי אם בידיעה רחבה ובשקול הדעת הנכונה .

הרמב"ן מדאגה בדבר עשה מה שעשה הן ביצאו להציל את הגאונים הקדמונים מטענות הבאים אחריהם ורצה בזה שלא להקטין מעלת החכמים גדולי עולם ודבריהם יהיו עומדים ונטועים בדעת האחרונים ולפיהו דבר זה הוא מן צרכי הדת והאמונה , הן בסתרו כמה דעות הרמב"ם להסיר מכשול מדרך עמו לבל ינגפו רגליהם במוקשי הטעות ולא האמת הנפשט והחלוט היה לו בזה למראה עינים ולא ניצוח האמת הניעו לשאת קולו וללמוד באופן אחר כי אם הבקשה לקיים את האמונה בעוצם תקפה ובתמימותה , וקרובה לדאגה הזאת היתה גם התנהגותו בריב המיימוני אשר נהג את רבני צרפת, כי לדעתי נתאמתו ראיותי שכתב להם שלא כנפשו וכמעט בעל כרחו ולכל הפחות על פי דעות משונית מדעותיו העצמיות ומה ראה על ככה הלא הדאגה והרתת לבל יחלק בית ישראל לשני חצאין, ואין לאמונה גרעין ואבדון גדול מזה. ההשערה הזאת מראה לנו את האיש הנחמני בתכלית הכלילה וכל האיש כלו מוצק אחד וטעות הוא לחשבו לאיש מלא נגודים והפכים .

ח) הוספה .

כבר אנה ה' בידי להזכיר מעשה ידי הרמב"ן אגרת הקדש שלו ואמרתי במה שקדם שהאגרת נמצאת בכתובים. בעקד ספרים של המוזיום נאציונאלי אשר למלכות הגר בעיר הבירה בודאפשט . הכתב היד ההוא כרך גדול היא מחזיק כמה מאות דפים על פרגאמנט וענינו תרי"ג מצות בכתיבה נאה אך לא נרשם שם המחבר ושומרי המוזיום אשר בו ישתמר כתבו עליו שמוצאי המאה. יוצא למספרם. והנה גליוני הכרך המהודר הזה כתובים על כל עבריהם בידי ספרים שונים ובענינים משונים ועל גליון אחד הוא מה שכובב את המציה שמספר ציון שלה ר"פ והיא מצות פריה ורביה ישר בעיני סופר

אחד לכתוב ולהעתיק עליו את אגרת הקדש של רבינו מבלי שחש לרשום עליה לא בראשה ולא בסופה מה ענינה ומה תכונתה אך השערה קרובה ששתי מלות הראשונות „שערי צדק" יציינו את הספר אשר משם לקח לו הסיפר את רכושו, או שכך נקרא הספר כנראה מן ההקדמה בשורה ז'. ומעיקרא בודאי היתה כוונתו להעתיק את האגרת כלה באופן שישתמש לצורך זה בגליוני דפים הבאים אך מאיזה סבה בלתי נודעת לי חדל מלהעתיק בבאו לסוף דף השני ונשאר המאמר ההוא מקוטע והאגרת לא נשלמה.

אגרת הקדש של הרמב"ן נדפסה לראשונה בקושטנטינא ושנית ברומי שנת 1556 ולאחרי זמן הועתקה ללאטיני ע"י גאפפארעללי עיין וואָלף כרך ג' דף 796. מצייני הספרים עוד ידעו דפוסים אחרים אבל אני לא זכיתי לראות מהדפוסים המשובחים כי אם אחד, והוא מה שנדפס ברומי שנת ש"ו לאלף הששי והוא שאול אצלי מאת כבוד מר ר' דוד סימונזן בקופנהגן; ועוד למראה עיני מה שנדפס בספר חופת חתנים לבוב התרכ"ה, וזהו הטעם שלא רשמתי הנוסחאות בגוף שיבא אחרי כן. מ"מ לא מנעתי ידי להוציא לאור עולם את הפראגמנטום הזה, כי אמרתי בלבי איצרות המוזיום ההגרי נעלמו מעין החוקרים והבית ההוא נשכח מני רגל ואין אתנו יודע מתי יבא יום פקודת האגרת ההיא לכן אמרתי טוב המעט מהאפס וטוב לדרש מה בכך משלא לדרש כל עיקר לכן העתקתי ההערה ההיא כמות שהיא ולא הוספתי בה כי אם מראה המקומות אשר הצגתי' בשני חצאי מרובעים.

שערי צדק. יברכך השם וישמרך אחי בהיותך זהיר וזריז לחקיר על הדברים אשר מהן תדע יראת־הש' ותוכל ללכת בדרכי האורה המאירה אל מול פני המנורה הטהורה שתנצל מדרך האפילה המכשלת את הצעיר אשר לא ראו פני המאורות המזהרי'. הנה בקשת ממני להורות לך הדרך שבו יוכל האדם לעשות צרכיו ויהא פעולותיו לש"ש בענין חיבור האדם לאשתו כדי לזכות בבנים בעלי תורה והוראה ראוין לקבל עליהם עול מלכות שמים ובראותו מחשבותם הולכות על דרך האמת ארצה לפתוח לך שערי צדק בענין שתשיג בקשתך מהר ושיהיה לפניך כשולחן ערוך מבאר לך הדברים בפרקים מסודרי' ומבוררים ואקדים הקדמה בפר' ראשון.

פרק ראשון. דע אחי ישמרך הא' כי בהיות אומ(ו)ת ישרא' מיוחדת לשם ית' נבדל מכל מה שזולתו כאמרו ית' עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו [ישעיה מ"ג כ"א] אחר אומר במקום זה עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו ובמקום אחר אמר י"י זו אחד יוחד לג"ש וזהו שאמ' אתה אחד ושמך אחד ואמר אח"כ יצרתי לי כלומ' הבדלתי לי להיות מיוחד לכבודי כאמרו ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי [ויקרא כ' כ"ו] וכבר ידעת כי העבדי' הנהגתם כפי מה שהן רואין מאדוניהן והנ' השם ית' שמו יודע שהוא אדונינו ואנו עמו והנה הוא קדו' שאין קדוש כמותו וציוה לנו להיות קדושים כאשר הוא

קדוש כאשר אמרו רבותינו ז״ל והלכת בדרכיו [דברים כ״ח ט׳] ואמרו [בגמרא] מה הוא קדוש אף אתה קדוש מה הוא חנון אף אתה חנין כו א״כ נמצא שישרא׳ כל הנהגותיהן מיוסדות על יסיד השם הגדול ית׳ שמו לפי שמדמין אליו בכל מעשיהם. ועוד הוא אומר והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני [ויקרא י״א מ״ד] ומאחר שכל מעשינו נדמה למעשה הבורא נמצא שכל זמן שאנו עושין הטיב והישר שאנו מקדשין שמו הגדול כאמרו ומי גוי אשר לו אלהים קריבי׳ אליו כי״י אלהינו [דברים ד׳ ז׳] ועוד נאמר ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים [שם ד׳ ח׳] לפי שאנו מתדמים לבוראינו יתברך וכל זמן שלא תנהג כשורה וכל מעשינו מקולקלים אנו מחללים בהם ש״ש אחר שאנו מתדמים לו והנה מעשינו מבוערים ועל זה אמרו במסכ׳ יומא [פ״ו ע״א] בזמן שאדם קירא ושונה ומשאו ומתנו בשוק נאה עם הברית (נאה) עליו הכתו׳ אומר ויאמר י״י אלי עבדי אתה ישרא׳ [אשר] בך אתפאר, אבל בזמן שאדם קורא ושונה ואין משאו ומתנו שוה עם הבריות מה בני אדם אימרים עליו ראית׳ אדם שלמד תורה כמה מקולקלים דרכיו כמה מבוערים מעשיו עליו הכתו׳ אומר באמר להם עם ה׳ אלה ומארצו יצאו [יחזקאל ל״ו כ׳] ינמצא ש״ש מתחלל, והטעם על כל זה שאמרנו מאחר שאנו מתדמין לו במעשינו הנה קדושת השם ית׳ וחילוליו תלוים במעשינו, ואחר שהודענוך זה דע כי בהיות חומר האדם וטבעו רע או טוב ויצר תבונת המזג כפי הטיפה שממנה נתחממה ונמצא חיביר האדם סיבת קדושת השם אי חיללו כפי הבנים שיוליד צוה אותנו ועל זה הזהירנו ואמר כי נצטרך לקדש עצמנו בשעת תשמיש כאשר בא[ה] הקבלה בפסוק והז(ה)רתם את בני ישרא׳ מטומאותם [ויקרא ט״ו ל״א] מפני שזו היא הסיבה להולד אדם בנים צדיקים מקדשים ש״ש או רשעים מתחללים ש״ש ואחר שהדבר כך תצטרך לדעת מה שאמרו חז״ל צריך אדם לקדש עצמו בשעת תשמיש ומה היא הקדושה זו היא נחלקה לה׳ דרכים, הדרך הראשון במהות החיבור הדרך השני בזמן החיביר דרך השלישי במזון הראוי לחבור דרך הרביעי בכיינת החבור הדרך החמישי באהבת החביר והנני נכנס בביאור כל אילו הדרכים בענין שיספיק כוונתם כל אחד מהן בפרק מיוחד. —

פרק שני. הדרך הראשון מהות החיבור דע כי החיבור אדם עם אשתו זהו עניין קדוש ונקי כמ׳ (?) יהיה הדבר כפי מה הראוי ובזמן שראוי ובכוונה הראייה ואל יחשב אדם כי בחיבור הראוי גנאי וכיעור חלילה וחס כי חיביר הראוי נקרא ידיעה ולא לחנם נקרא כך כאמר וידע אלקנה את חנה אשתו [ש״א א׳ י״ט]. והסוד כי טיפת הזרע כשה[י](ו)א נמשכת בקדושה ובטהרה נמשכת המקום והדיעה והבינה שהוא המוח שאלו לא היה בדבר קדושה גדולה לא היו קוראין אל החיבור ידיעה ואין הדבר כאשר חשב הרב ז״ל במור׳ הנבוכים בהיות משבח אריסטוטלוס שאמר

חוט המישוש או חוט המשלש חרפה היא לנו חלילה וחס אין הדבר כמאמר הדיוט זה שמאמין שאינו מורגש שאילו היה מאמין שהעולם מחודש בכונה לא היה אומר כך זה ההדיוט הבליעל אבל אנו כת בעלי תורה דמאמינים שהשם ית' ברא הכל כפי מה שגזרה חכמתו ולא ברא שיהיו גנאי או כיעור כ"א נאמר החיבור הוא גנאי הנה כלי המשגל הם כלי[ם] הגנות והרי השם ית' הוא בראם כאמרו הוא עשך ויכוננך [דברים ל"ב ו'], ואמרו רבותינו במסכת חולין [דף נ"ו ע"ב] מלמד שהקב"ה ברא בעצמו את האדם 1), ובדברי קהלת אמר את אשר כבר נעשה 2) [ג' ט"ו] מלמד שהו' ובית דינו נמנו על כל אבר ואבר שכך הוא והושבהו על כני ואם כלי המשגל הם דברי גנאי היאך הקב"ה בר' דבר שיש בו מום או חסרון או גנות א"כ נמצא שאין פעולותיו תמימות והרי אדון הנביאים אומר הצור תמים פעלו [דברים ל"ב ד'] ואמר וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד [בראש' א' ל"א] אבל הענין ההוא שנאמר כי השם ית' טהור עינים מראות ברע [חבקוק א' י"ג] ואין לפניו עניין קלקול או גנאי והוא ברא איש ואשה ברא כל איבריהם והכינם על מכוניהם ולא ברא בהם דבר גנאי, והעדות הברורה אמרו במעשי בראשית ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו [בראשית ב' כ"ה] כל זה קודם שחטאו לפי שהיו עסוקים במשכלות וכל כוונתם לש"ש ולא הי[ה](ו) כלי המשגל בעיניהם רק כע[י]ניים וידים ושאר אברי הגוף אמנם כשנטו אחר הגופניות ולא נתכוונו לש"ש אמר עליהם וידעו כי ערומים הם ופי' זה כאשר הידים בעת שכותבים ס"ת ה(ם)[ן] נכבדות ומשובחות וכשגונב(ים)[ות] או עושות נבלה מן הנבלות הן מגונות כן הוא כלי המשגל לאדם ולאשתו קודם שחטאו ולאחר שחטאו ראו שיש בכל אבר מן האברים מהולל ומשובח בעשותו הטוב וביעיר וגנאי בעשיתו הרע כך אירע (לאדם) לאדם הראשון בכלי המשגל וא"כ לפי דרך זה נמצא שהשם ית' בכל דרכיו משפט וטהיר ונקיות ונמצא כל כיעיר בא מצד פעולות האדם ועל זה אמר שלמה ראה זה מצאתי אשר עשה אלהים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים [קהלת ז' כ"ט] כלומר אין בכל אברי האדם מצד הבריאה קילקול וכיעור כי הכל בחכמה עליונה דבר מתוקן וטוב ונאה האדם ממה שבהיותי חוטא מביא כיעור בדברים שלא היו בהם כיעיר מתחילה והבן זה מאד. והנה סוד רמז (?) ידיעה שאני אומר לך הוא סוד האדם בלול בסוד חכמה ותבינה ודעת כי האדם הוא סוד החכמה והאשה היא סוד התבונה וחיבור הטהור סוד הדעת וזה איש ואשה בסוד קבלה פנימיות וא"כ ...

1) לפנינו בגמרא וכן בדפוס רומי כונניות כו'. 2) לא נמצא בלשון ההוא כי אם על כל אשר נעשה (א' י"ג).

המחלוקת בין בן־מאיר וישיבות בבל.

מאת

אברהם עפשטיין.

בשנת 1891 הדפיס הרר"א הרכבי, בספרו הנכבד זכרון לראשונים חלק ה׳, את הכתב הראשון הנוגע למחלוקת בן מאיר. ה׳ הרכבי שידע כי חשבון העבור שלנו וקורותיו בלתי מוזרים לי, דרש ממני בהצעתו להכתב ההיא (צד 212) שאקיים את הבטחתי שהבטחתי לו לבאר את החשבונות שבהכתב הזה וענין המחלוקת. אני משכתי ידי מזה, יען כי ראיתי שהכתב הוא מקוטע ומשובש, וקשה לעמוד בברור על כונת הכותבים, ואמרתי להמתין עד אשר יתגלו עוד כתבים הנוגעים להמחלוקת הזאת, ונוכל ללמוד מן האחד על האחר. במשך הזמן פרסמו באמת חכמים שונים כתבים כאלה אשר הופיעו אור על המחלוקת. בשנת 1901 הדפסתי במ"ע Revue des Ètudes juives חלק מ"ב מצד 178 עד צד 210 מאמר על המחלוקת בין בן מאיר וישיבות בבל, ואספתי בו כל הכתבים שנתפרסמו עד העת ההיא. תרגמתי אותם ללשון צרפת ובארתי אותם. בסוף מאמרי הדפסתי גם את חרוזי ר׳ יוסי נהראוני על ארבעת השערים עם ביאור מספיק, והוכחתי שהשערים שהיו לעיני נהרואני הם הם השערים שהשתמשו בהם בן מאיר וגאוני בבל. אחר שנדפסו עוד כתבים דבר מחלוקת בן מאיר, ואחר שנדפס הס׳ שכל טוב לר׳ מנחם בר׳ שלמה שמובאים בו ארבעת השערים של בני ארץ ישראל, כתבתי מלואים למאמרי הנזכר במ"ע הנ"ל חלק מ"ד צד 230—236.

אחר זה הדפיס הר"ז שעכטער עוד הרבה כתבים הנוגעים למחלוקת בן מאיר שמצא בגניזת מצרים. את הכתבים האלה אסף הר"ר ח"י בארנשטיין ביחד עם הכתבים שהדפסתי אני, והדפיסם בספר היובל לכבוד ר"נ סאקאלאוו עם מבוא גדול והערות רבות. ה׳ בארנשטיין העיר בהשכל ודעת על כמה פרטים מן מחלוקת בן מאיר, אך עם זה נטה לפעמים מן האמת, גם סלל לו דרך חדשה בנוגע לחתימת חשבון העבור שלנו, והציע השערות אשר לפי דעתי בלתי יכולות להתקיים בשום אופן. ועל כן אמרתי להעביר פה תחת שבט הבקורת את הענינים העקריים שבמאמר ה׳ בארנשטיין.

א. טעם המחלוקת ותתימת חשבון העבור לדעת בארנשטיין.

עקר המחלוקת שבין בן מאיר וישיבות בבל הוא גבול המולד הזקן. ידוע כי על פי חשבון העבור שלנו, כשמולד תשרי נופל בחצות היום, היינו בשעה י"ב לפי חשבון העת שלנו, או בשעה י"ח לפי חשבון בעלי העבור, אז המולד הוא מולד זקן, ור"ה נדחה ממקומו, היינו להיום השני אם היום השני הוא אחד מימי בגה"ז, או להיום השלישי אם היום השני הוא אחד מימי אד"ו, כי לא אד"ו ראש. נגד הגבול הזה של המולד הזקן יצא בן מאיר לחלוק. לפי דעתו אין המולד נעשה זקן בחצות היום רק אחר שיעברו עוד תרמ"ב חלקים מחלקי שעה בת אלף ושמונים חלקים. ועי"כ לדעת בן מאיר כשנופל מולד תשרי עד חצות ותרמ"א חלקים אינו מולד זקן, ונעשה זקן רק אם יפול תרמ"ב חלקים אחר חצות. על החילוק הזה בגבול המולד הזקן תסוב כל המחלוקת, כמו שבארתי במאמרי במ"ע הנזכר צד 177. לא נגעתי בהשאלה: מאיזה טעם ולאיזו תכלית הוסיף בן מאיר תרמ"ב חלקים על הגבול שהיה מקובל באומה? יען כי לא מצאתי על זה תשובה לא בדברי בן מאיר ולא בדברי מתנגדיו.

האמנם ה' בארנשטיין הרחיב בזה הדבור במקומות שונים ממאמרו, ובהתרת השאלה הזאת הניח ליסוד השערות רחוקות מאד מן האמת. אמרתי לאסוף פה את דבריו המפוזרים ולהביאם בכור הבחינה.

כתב בצד 28: מה טעם לתוספות זאת אשר כפי הנראה בסקירה ראשונה היא כנגד הקבלה ונגד ההלכה המפורשת בתלמוד? ומה שרש דבר נמצא בה? הנה פה לפי דעתי מקיר נפתח לקורות חשבון העבור. מתחת למסכה הזאת תסתר סבה עמוקה יותר: גבול הזמן שבין בבל וירושלים. המקום אשר עליו נוסד חשבון המולדות (העיקר בהר"ד או וי"ד) היא בבל, כי שם היו הישיבות ומושב רב ישראל בימים ההם. והנה בבל יושבת למזרחה של ירושלים, לדעת הקדמונים, ארבע עשרה מעלות, ורגע חצי היום בבבל קודם חצות היום בירושלים קרוב לשעה, א"כ מולד שנת ד"א תרפ"ד, שחל בבבל רל"ח חלקים אחר חצות היום ונעשה זקן ונפסל לקביעת ראש השנה, לא הגיע עוד לכלל זקנה בירושלים, אשר אך לה, לדברי בן מאיר, משפט קביעת המיעדים כי שם לא הגיע עוד זמן חצות היום.

לפי זה הוסיף בן מאיר תרמ"ב חלקים על גבול המולד הזקן, יען כי בירושלים יבוא חצות היום נ"ו מינוטין או אלף זח' חלקים אחר חצות היום בבבל (בהחשב ד' מינוטין על כל מע'ה) שעליה מיוסד חשבון המולדות. כל זה מופרך מכמה טעמים. בארנשטיין לקח לו להנחה „כי המקום אשר עליו נוסד חשבון המולדות היא בבל", כאלו היה זה דבר נעלה מכל ספק. אבל ההנחה היא לכל הפחות מסופקת מאיד. לפי דעתי היא

כוזבת לגמרי. רחוק מאוד בעיני שחשבון המולדות נוסד על אופק בבל, אבל קרוב מאד שהוא נוסד על אופק ארץ ישראל. כי הנה הקביעה על פי חשבון היא השתלשלות הקביעה על פי הראיה ומיוסדת עליה. כל החלוק הוא שבמקום הראיה בא המולד. החשבון הוא איפוא בא בכח הראיה וממלא מקומה. ועי"כ נוכל לחרוץ בצדק את המשפט: כשם שהחדשים נתקדשו מקודם רק על ראיית הלבנה בא"י, כן נתקדשו אחר כך רק על המולד שבא"י. וכשם שבראשונה הלכו בני הגולה אחר הקביעה על פי ראיית הלבנה בא"י מבלי להשגיח מתי נראתה הלבנה אצלם, כן הלכו אח"כ אחר קביעת החדשים על פי מולד א"י, מבלי להשגיח מתי היה המולד אצלם. אקוה כי כל בעל שכל ישר יסכים עמי בזה, ויודה שגם אם נניח שהחשבון שלנו נתקן בבבל, גם אז מוכרחים אנו לומר שנתקן על אופק ארץ ישראל ולא על אופק בבל. ונפל בזה כל היסוד של בארנשטיין.

אבל באמת נתקן חשבון העבור והמולדות בארץ ישראל, ולא בבבל. מארץ ישראל יצאה כל תורת העבור. ידוע כי בזמן הקביעה עפ"י הראייה נקבעו החדשים והשנים בא"י, וכל בני הגולה קבלו את קביעת חכמי א"י שהודיעו להם ע"י שליחים. גם אחר שבטלה הראייה ועל מקומה בא החשבון, גם אז נקבעו החדשים והשנים בכל פעם על ידי חכמי ארץ ישראל, ומארץ ישראל נשלחו סדרי מועדות לבני הגולה כידוע משני התלמודים. גם זמן רב אחר חתימת התלמוד קבלו בני בבל את סדרי המועדות מא"י, יען כי חכמי בבל לא היו בקיאים היטב בסוד העבור. כי ז"ל חכמי בבל בתשובתם לבן מאיר: הראשונים היו שולחים ודורשים מרבותינו של ארץ ישראל קביעת חדשי שנה בשנה, לפי שלא היו בקיאין בסוד העבור כמותן, לפיכך היו כותבין אליהם, אבל מן שנים רבות כבר עלו כמה חכמים אל ארץ ישראל ודקדקו עם חכמי ארץ ישראל בסוד העבור ופשפשו בו עד שנתבוננו בו יפה יפה. וכבר הם קובעים חדשים בבבל זה שנים רבות לבדם. וגם חכמי א"י מחשבים וקובעים חדשים לבדם, וכבר בכל השנים האלה עלה חשבונם אחד, לא נמצא ביניהם חילוף, אלא החשבון על מכונו ועל תיקונו, והמועדים מתקדשים חוקה אחת ותורה אחת, מפני שהחשבונות כולם כאחד ניתנו מרועה אחד, ולא ראינו קלקול בזה ולא פירצה בזאת. ובודאי [אלו] אנחנו התהלנו לקבוע חדשים בבבל היה לו לראש ישיבה (הוא בן מאיר) להוכיח אותנו ולומר שניתם מנהג ועברתם על דברי רביתיכם. הנה נא יש בישיבות זקנים שהגיעו לגבורות וגם הזקינו מאד, וכולם אין אחד מהם זוכר שהוצרכי אנשי בבל לשאול עבור שנים וקביעות חדשים מא"י, אלא אתם [מנהג אבותיכם ביד]כם, וגם אנחנו מנהג אבותינו בידינו, ואנחנו מעברים [את השנים ברשות לא ה]שגנו גבול ... (J. g. R. חלק י"ד 54, ס' היובל צד 88).

הלא נראה ברור שגם אחר חתימת התלמוד נקבעו החדשים והשנים בא"י,

וקביעת א"י נתקבלה תמיד בבבל. אף גם זאת נראה מדברי חכמי בבל כי החשבון שהיה ביד גאוני בבל מוצאו מארץ ישראל, ומשם הובא לבבל על ידי החכמים שנשלחו לארץ ישראל כדי ללמוד ולדעת את סוד העבור. וא"כ חשבון המולדות יצא מא"י, ואיך אפשר לומר שהוא נעשה על אופק בבל?—

עוד על אחת אעיר. אלמלי היה טעם בן מאיר מיוסד בחילוק הזמן שבין א"י לבבל, בודאי לא היה נמנע מלגלות אותו בתשבותיו על טענות חכמי בבל. אם באמת חשבון המועדות מיוסד על אופק בבל, הלא אז תהיה הוספת בן מאיר מיוסדת בטבע, ומדוע העלים בן מאיר את טעמו שהיה יכול לנצח בו את החולקים עליו? בן מאיר חוזר וטוען רק שיש קבלה בידו כי גבול המולד הזקן הוא חצות ובמר"ת חלקים, ושרק לו הרשות לקבוע חדשים, ושבני בבל מחויבים לשמוע לכל אשר יגיד. ומדוע לא טען בפשיטות: חצות היום הצילה לפי החשבון הוא חצות היום בבבל, ולא חצות היום אצלנו בא"י, כי להצות שלנו חסרים עוד אלף וח' חלקים? נגד טענה כזאת לא היו חכמי בבל יכולים להשיב מאומה. ואם כדברי בארנשטיין, מה היה לבן מאיר שהעלים את הטעם המיוסד שלו, שהיה יכול בנקל לנצח על ידו את החולקים עליו, וכנגד זה בחר במשענת קנה רציץ ואמר שקבלה בידו להוסיף במר"ת חלקים, גם זייף את ארבעת השערים והכנים לתיכם את תרמ"ב חלקים האלה, הלא יכול היה בן מאיר לדעת מראש, כי חכמי בבל יכחישו את קבלתו, גם יאמרו לו: זייפת את ארבעת השערים.

והנה בארנשטיין בעצמו הרגיש בהטענה האחרונה שלי, וכמשיב עליה כתב בצד 36 כי חשבון העבור שלנו היה בימי בן מאיר כבר מקיבל גם בא"י, וע"כ לא יכול בן מאיר לומר עליו שהוא שלא במשפט, ונלחץ למצוא לו דרך חידודים ולהוסיף תרמ"ב חלקים (דבריו מובאים להלן). אבל התשובה הזאת איננה מספקת כלל. ההוספה סתרה את החשבון יותר מאשר היה יכול הטעם לסתור אותו. על ידי ההוספה קבע בן מאיר את המועדים שני ימים קודם הזמן הראוי להם על פי חשבון העבור שלנו. היש סתירה יותר גדולה מזו? כי על כן קמו נגד בן מאיר גאוני בבל וגם הרבה מאנשי א"י. ואם כן, נשארה על מקומה השאלה: מדוע לא אמר בן מאיר: יש קבלה בידי, וכן הוא באמת, כי חצות האמור בחשבון העבור הוא חצות בבל, ובהיות שחצות היום בא"י הוא מאוחר לחצות בבל, ע"כ נחוץ להוסיף על גבול המולד הזקן. ואחר שבן מאיר לא הסתייע בהטעם הזה, מוכח מזה שהטעם של בארנשטיין לא היה ולא נברא ולא עלה על דעת בן מאיר, וכי באמת חשבון המולדות אינו מיוסד על אופק בבל, רק על אופק א"י.—

בהמשך המאמר מוסיף בארנשטיין לבאר, כי הוספת בן מאיר יש לה יסוד בקורות חשבון העבור. לפי דעת בארנשטיין היתה חתימת החשבון הזה

בהמאה התשיעית לסה"נ, אחר שנעתק האלמגיסט של תלמי מלשון יון ללשון ערב. מן הספר הזה למדו בעלי העבור האחרונים לדעת את מדת החדש ולמצוא את המולד הראשון, הוא המולד של שנת היצירה הנחוץ לחשבון המולדות. בעלי העבור העתיקו את המולד הראשון של תלמי לשנת היצירה שלנו, ובני ארץ ישראל, שלדעתם נברא העולם בניסן, מצאו שמולד ניסן הראשון היה ביום ד', ט' שעות קנ"ב חלקים. ובני בבל, שלדעתם נברא העולם בתשרי, מצאו שמולד תשרי שאחר ניסן היה ביום ו', י"ד שעות תמ"ו חלקים. כי למולד ניסן הניכר נחוץ להוסיף יתרון המולד אחר ששה חדשים ב' ימים ד' שעות ותל"ח חלקים. עוד הוסיפו 936 חלקים, הוא חילוף הזמן בין א"י לבבל, כי המרחק ביניהן הוא י"ג מעלות (ועל כל מעלה יחשב ד' מינוטין אי ע"ב חלקים), ועי"כ יצא להם שמולד תשרי היה ביום ואו, י"ד שעות, תמ"ו חלקים כנ"ל. בעלי העבור השליכו את החלקים ותפשו מספרים שלמים, והיה המולד הראשון לבני א"י בניסן יום ד' ט' שעות, והמולד הראשון בבבל בתשרי ביום ו' שעה י"ד. על ידי זה נולד חילוק בסך תרמ"ב חלקים בין המולד הראשון של בני א"י והמולד הראשון של בני בבל. כי אם מולד ניסן הוא ביום ד', ט' שעות, מחויב להיות מולד תשרי שלאחריו ביום ו' י"ג שעות תל"ח חלקים, ובני בבל חשבו שהמולד הראשון היה בתשרי ביום ו' י"ד שעות, עולה החילוק בתרמ"ב חלקים. לפי דעת בארנשטיין נשאר כן החשבון המשונה משך איזה זמן אחר חתימת סוד העבור, היינו בני א"י חשבו את מולדותיהם מן המולד הראשון ד', ט' בניסן, ובני בבל חשבו את המולדות מן ו', י"ד בתשרי. אחר כך, כן יאמר בארנשטיין, עזבו בני א"י את חשבונם וקבלו את חשבון הבבליים, היינו מן ו', י"ד בתשרי. במשך הזמן התבונן בן מאיר (או איזה חכם שקדם לו) כי בני א"י מתנהגים על פי חשבון שקר, יען כי החשבון לא יכשר לבני א"י אחר שהמולד בא"י הוא מאוחר מהמולד בבבל. ועי"כ בקש תחבולות שבני א"י ישובו לחשבונם הראשון, שעל פיו יבוא המולד תרמ"ב חלקים אחר המולד הבבלי. בהיות שהמולד הבבלי היה כבר מקובל בא"י מזמן רב—כן יאמר בארנשטיין—לא יכול בן מאיר להשליך ממנו תרמ"ב חלקים, והיה מוכרח להוסיף את השיעור הזה על גביל המולד הזקן. בן מאיר „לא מצא עוד אין לו לאמר: חשבון מולדותיכם הוא שלא כמשפט, אך נלחץ למצוא לו דרך חידודים ולהוסיף את ההבדל שבין שתי השיטות האלה תרמ"ב חלקים (מצד 34 עד צד 36).

זהו מהלך הרעיונים של בארנשטיין. סדרתי אותם בקצרה ובתוספת ביאור בהמקום הנחוץ, כדי להקל על הקורא הבנת שטתו וטענותי עליה, אשר אציע בזה.

חשבון העבור וחתימתו. בלתי אפשר בשום אופן להסכים כי בעלי העבור שלנו למדו לדעת את המולד הראשי מספרו של תלמי שנעתק

לערבית בהמאה התשיעית. הידיעה הזאת היא יסוד כל חשבון העבור. לדעת מתי יפלו המולדות בהימים הבאים, בהכרח נחוץ לנו לדעת מתי נפל המולד בחדש אחר מחדשי הזמן שעבר (ולאו דוקא מולד הבריאה). בלא מולד ראשי בזה אי אפשר כלל לדעת המולדות של הזמן הבא ולקבוע המועדות מראש. והנה הקביעה על פי חשבון היתה נהוגה באומה מן המאה הרביעית לסה"ג, כחמש מאות שנה קודם שנעתק האלמאגיסט לערבית. ואיך יעלה על הדעת שבכל משך הזמן הרב הזה לא עלתה בידי המחשבים לבוא עד חקר איזה מולד ראשי מתוקן? קרוב מאוד שהיהודים העלו את עקרי העבור מבבל, כשם שהעלו משם שמות החדשים. מדת החדש של הבבליים הוא קרובה למדת החדש שלנו, וסדר העבור היה אצל הבבליים ג"כ גו"ח אדז"ט, וע"כ קרוב מאד שהיהודים למדו כל זאת בבבל, כי בהיותם בבבל היו מוכרחים לקבוע את המועדים על פי חשבון. בארתי כל זאת בספרי מקדמוניות היהודים צד 14 [1]. בארנשטיין בעצמו במאמרו פרשת העבור (הכרם צד 295) הסכים לזה, ושם בצד 297 כתב: „כי כמעט כל סדר חשבון העבור אצל הכשדים מתאים עם סדר חשבונם של ישראל". ועתה נשכח כל זה מלבו והנהו מוצא כי המולד הראשי, שהוא אבן פנת סוד העבור שלנו מיוסד על האלמאגיסט, שהגיע לבעלי העבור בהעתקתו הערבית בהמאה התשיעית. באמת למדו היונים גם הם, ועמם תלמי, את חשבון העתים מן הבבליים. ומדוע לא נאמר כי גם היהודים קבלו מהם את עקרי החשבון, כשהיו נחוצים להם בהיותם בבבל. אין ספק שבמשך הזמן נשתנה החשבון והרבה דברים נתקבלו כבללים שאין לסור מהם רק בעת חתימת העבור. אך לא יעלה על הדעת שהחשבון שלנו לא נגמר קודם המאה התשיעית, אם חתימת העבור היתהזמן רב אחר רב יהודאי גאון ואחר שעמדו הקראים, איך אפשר שאין מן הענין הנכבד הזה זכר בשום מקום? הלא יש לנו ספרים ותשובות רבות מן הזמן ההוא, ואין בכלם שים זכר מתיקון חשבון העבור. ידוע כי הקראים התנגדו תמיד לחשבון העבור של הרבנים, ומדוע לא יגידו הקראים בויכוחיהם כי החשבון הזה חדש הוא ונעשה בזמן מאיחר. לפי דעת בארנשטיין היתה חתימת השבון העבור בהמאה התשיעית. משך איזה זמן היה לבני א"י מולד ראשי משונה מהמולד הראשי של הבבליים, ובהכרח נקבעו בא"י המועדים בזמן אחר מאשר נקבעו בבבל. אחר זה קבלו בני א"י את חשבון הבבליים והתנהגו על פיו משך איזה זמן, עד שבא בן מאיר בראש המאה העשירית והשתדל שבני ארצו ישובו לחשבונם הראשון. האפשר שבל השינויים האלה עברו מבלי להשאיר שום רושם בספרותנו וספרות הקראים? — חוץ מזה יש ויש הוכחות כי חשבון העבור שלנו נתקן

---

1) שם שורה כ"ב נדפס בטעות השנה השלישית וצ"ל השנה הששית.

קידם המאה התשיעית. ז"ל רב אחא משבחא בשאילתות סוף פ' ויקהל (לפורים): וזה ששנו חכמים חל להיות בשבת כפרים מקדימין ליום הכניסה, בזמן הכמים הראשונים שהיו בקיאים בחשבון מולד ובדקדוקי סוד העיבור היה יום ערבה בא בשבת ופורים בשבת ... אבל היום שאין חכמים בקיאים בחשבון תולדות לבנה ובדקדוקי סוד העיבור גזרו חכמים שלא להוציא לולב... מזה נראה כי בימי רב אחא משבחא, שחי בהמאה השמינית לסה"נ, כבר היה חשבון העבור שלנו מסודר ומקובל באומה, ויום הערבה ופורים לא באו בשבת.—עיד זאת, חכמי בבל בתשובתם לבן מאיר (הבאתי דבריהם לעיל) כתבו, כי זקנים שהגיעו לשמונים שנה העידו, כי בכל ימיהם קבעו בבבל את המועדים על פי החשבון שלמדו חכמי בבל בהזמן שקדם להם אצל בני א"י ושקודם לזה היו שולחים מבבל לא"י לשאול על קביעת המועדים, מזה מוכח שבראש המאה התשיעית היה סוד העבור כבר נגמר ונתקבל, ושבני בבל קבלו את חשבון העבור שלהם מא"י. גם מוכח מזה כי בראש המאה התשיעית לא היה שום חילוק בחשבון העבור בין בני א"י ובני בבל מסבת המולד הראשי.

מולד היצירה. לחשיב ולדעת מתי יפלו המולדות נחוץ שיהיה בידינו מולד ראשי, היינו לדעת מתי נפל מולד איזה חודש בהזמן שעבר או בהזמן ההיה. ד"מ כשנדע שבהשנה שעברה היה מולד תשרי ב', ה', ר"ד, נוסיף על זה ד', ח', תתע"ו, הוא יתרון המולד בשנה פשוטה. ויעלה שמולד תשרי בהשנה הבאה יהיה ביום ו', י"ד שעות. לפי זה בלתי נחוץ לנו כלל לדעת את המולד של שנת היצירה, אבל תספיק ידיעת איזה חדש שיהיה. ולהיפך לא נוכל לדעת את מולד היצירה אם אין בידנו מולד ראשי, כי רק על ידי המולד הראשי נוכל להגיע למולד היצירה, בחשבנו למפרע עד שנת היצירה. מולד ראשי היה בהכרה ביד בעלי העבור מאז ומקדם. ברבות הימים חשבו בעלי העבור למפרע והגיעו למולד היצירה, וקבלו אותו למולד ראשי בחשבם את המולדות. והנה מולד היצירה משתנה בהשתנות המנין ליצירה בשנים או בחדשים. ז"ל ר' אברהם בר חייא הנשיא בספר העבור צד 96 בנוגע לענייננו: כבר נודע שדעת החכמים הסכימה שהעולם נברא בתקופת ניסן ומולד ניסן זה היה ביום רביעי ט' שעות תרמ"ב חלקים. ואנו מונין ר"ה מתשרי, ובבאן נחלקו החכמים לעבור, יש מהם שהתחילו למנות מתשרי שהיה לפני ניסן זה ואמרו יום אחד בשנה השיב שנה וכל שכן ששה חדשים, ומפני זה פחתו ממולד ניסן ב"ד תל"ח שהוא סימן ששה חדשים במולדות, ועלה בידם ה' שעית ר"ד חלקים מליל שני, והיה להם מולד תשרי אשר לפני ניסן בהר"ד. יבל החשבון הזה חושבין כל אנשי הארצות האלה אשר הם אנשי מערב, והם מעברין את השנים במחזור על סימן גו"ח אד"ז"ט. ויש מהם שלא חששו לששה הדשים האלה והתחילו למנות מתשרי הבא אחר ניסן שבו נברא העולם, ומפני זה היסיף (צ"ל היסיפו) בו זמן ששה חדשים

במולדות על מולד ניסן הראשון ועלה בידו (צ"ל בידם) מולד תשרי של אחר ניסן זה י"ד שעות שלמות מיום הששי והתחילו למנות סדר עולם מתשרי זה. ואלו הם אנשי מזרח, והם מעברים את השנים במחזור בהז"י גו"ח, וביניהם ובין אנשי מערב [חילוק] בחשבון שנה אחת. ואין המחלוקת הזה מביא שום ספיקא בחשבון לא בעבור השנים ולא בקבוע המועדים... עוד נזכר מולד ראשון ביונתן בן עוזיאל לבראשית א׳, ט׳ (ע׳ ס׳ היובל צד 126) שהיה ד׳, ב׳, ת"ח, לפי שהוא הוסיף על חשבון בהר"ד עוד שנה אחת. כל המולדות ליצירה האלה מיוסדים על מולד ראשי אחד, ואין ביניהם שום חילוק. המולד ישאר אחד בין שנחשוב אותו על פי החשבון האחד או על פי החשבון האחר.

אחר שכל המולדות הראשונים שהגיעו אלינו מתאימים זה לזה וכלם מיוסדים על מולד ראשי אחד, לא נוכל להסכים בשום אופן להשערת בארנשטיין, האומר שבעת חתימת העבור היה לבני א"י מולד ראשון משונה בבדי תרמ"ב חלקים מן המולד הראשון של בני בבל, כי אין שום זכר ורמז שהמולד הראשון של בני ארץ ישראל היה ד׳, ט׳, אדרבה שני המולדות הראשונים של בני א"י, היינו מולד בהר"ד ומולד יונתן בן עוזיאל, שנתחבר בא"י, שניהם גם יחד מתאימים עם המולד הראשי שהיה יסוד חשבון הבבליים, היינו וי"ד.

והנה בארנשטיין נאחז ומסתבך בהשערתו כתב בצד 41: „והדעת נותנת כי בשומם להם (בני א"י) חודש ניסן של יצירה לעיקר, תפסו גם הם מספר שלם למולדו, כמו שעשו כן המינים מתשרי שקבעוהו מנין שלם", כאלו היה זה דבר ברור שהמספר השלם של בני בבל יצא על ידי השלכת החלקים. אין זה אמת. אנשי בבל שמנו למולד וי"ד לא השליכו שום חלק למען יהיה בידם מספר שלם, אבל המספר השלם הזה יצא להם בהשבם מן המולד הראשי למפרע, או בהוסיפם ב׳, ד׳, תל"ח על מולד ניסן הראשון שהוא ד׳, ט׳, תרמ"ב.

רחוק מאד לומר שבעלי העבור השליכו מן המולד הראשון את החלקים כדי שיהיה בידם מספר שלם. בעלי העבור דקדקו בחשבונותיהם כחוט השערה, הם תקנו לדורות לקבוע ר"ה בו ביום אם מולד תשרי נופל בשעה י"ז ואלף וע"ט חלקים, ואם המולד נופל חלק אחד אחר זה, היינו בשעה י"ח, הם דוחים את ר"ה ממקומו. ואיך אפשר להאמין שהם השליכו כמה מאות חלקים מן המולד הראשון בלי שום טעם אחר, רק כדי שיהיו בידם מספרים שלמים?—

ב. טעם המחלוקת לפי דעתי.

ידוע כי בחשבון העבור שלנו נדחים המועדים ממקומם פעמים רבות לרגלי כללים ידועים שנתקבלו כעקרים שאין לזוז מהם. ביחוד נדחים

המועדים והרבה פעמים על ידי הכלל שראש השנה לא יפול באחד מימי אד״ו, והכלל שהמולד שחל מחצות היום והלאה היא מולד זקן. כשיצטרפו שני הכללים האלה יעתקו המועדים שני ימים מן הזמן הראוי להם. למשל בשמולד תשרי חל בחצות יום ג׳, אז יעתק ראש השנה ליום ה׳, כי היא נדחה מיום ג׳ מסבת המולד הזקן, ומיום ד׳ היא נדחה יען כי לא אד״ו ראש. עוד יש כללים אחרים שעל ידם נעתק ר״ה לפעמים, ופסח נעתק הרבה פעמים אף בשמולד תשרי וניסן היה קודם חצות. הכללים האלה גורמים שהמועדים נקבעים יום או שני ימים אחר הזמן הראוי להם על פי צווי התורה. הדבר הזה היה לפי דעתי רע בעיני בן מאיר. וע״כ בקש תחבולות להמעיט את הדחיות ככל האפשרי בהיות שחשבון העבור שלנו אינו יכול להתקיים בלא דחיות, לא עלתה על דעת בן מאיר לבטל את הדחיות לגמרי, אבל השתדל לתקן שהמועדים לא יהיו נדחים רק לפעמים רחוקות, וביחוד שלא יהיו נדחים שני ימים. בן מאיר מצא שאין עצה ואין תחבולה אחרת לעצור בעד הדחיות הרבות אם לא נרחיב מעט את גבול המולד הזקן, ולתכלית זאת הוסיף על גבול המולד הזקן תרמ״ב חלקים. על ידי ההוספה הקטנה הזאת עלתה באמת בידו לבטל דחיות הרבה שהיו ראויות לבוא בימיו על פי חשבון העבור שלנו. זהו לפי דעתי טעם המחלוקת בין בן מאיר וישיבות בבל, שלא רצו לסור מן החשבון המקובל. נתבונן נא על החילוקים שנולדו ביניהם על ידי הוספת בן מאיר בזמן המחלוקת, היינו בשנות תרפ״ב תרפ״ג ותרפ״ד.

חילוק א. בשנת תרפ״ב ליצירה, ארל״ג לשטרות, היה מולד תשרי ביום ד׳, י״א שעות התקל״ג חלקים.

〃 〃 〃 〃 〃 〃 ניסן 〃 א׳, ה׳ 〃 〃 ג׳ 〃.

הבבליים עשו את חשון וכסליו שלמים, ודחו את הפסח ליום ג׳.
בן מאיר עשה חשון וכסליו חסרים, וקיים את הפסח ביום א׳.

חילוק ב׳ וג׳. תרפ״ג ליצירה, ארל״ד לשטרות, חל מולד תשרי ביום ג׳, ט׳ שעות, תמ״א חלקים.

〃 〃 〃 〃 〃 〃 ניסן 〃 ה׳, י״ג 〃 התע״ט 〃.

הבבליים דחו את ר״ה ליום ה׳, ודחו את הפסח ליום ז׳
בן מאיר קיים את ר״ה ביום ג׳, וקיים את הפסח ביום ה׳.

חילוק ד׳. תרפ״ד ליצירה, ארל״ה לשטרות, חל מולד תשרי ביום ז׳, י״ח שעות, רל״ו חלקים.

הבבליים דחו את ר״ה ליום ב׳.
בן מאיר קיים את ר״ה ביום ז׳.

כל החילוקים האלה נולדו מסבה, שבשנת תרפ״ד הוכרחו הבבליים לדחות ר״ה מיום ז׳ ליום ב׳, יען כי המולד חל רל״ז חלקים אחר חצות, ונעשה לפי דעתם מולד זקן. אבל בן מאיר קיים את ר״ה ביום ז׳, יען כי לפי דעתו אין המולד נעשה זקן עד שיעברו תרמ״ב חלקים אחר חצות. מן החילוק הזה נובעים שאר החילוקים בשתי השנים הקידמות, כמו שבארתי במאמרי במ״ע רעווי צד 178. מן החילוקים האלה נראה שעל ידי ההוספה הקטנה מן תרמ״ב חלקים שבן מאיר הוסיף על גבול המולד הזקן עלתה בידו לקיים בשלשת שני המחלוקת את המועדים בזמנם. בשנת תרפ״ב קיים בן מאיר את הפסח ביום א׳, שהיה היום הט״ו אחר מולד ניסן, אבל הבבליים היו אז מוכרחים על פי שיטתם לדחות את הפסח ליום ג׳, שהיה היום הי״ז אחר מולד ניסן, אף על פי שמולד ניסן חל קודם חצות ולא נעשה זקן. בשנת תרפ״ג קיים בן מאיר ר״ה ביום המולד, הוא יום ג׳, גם קיים את הפסח ביום ה׳, שהיה היום הט״ו אחר מולד ניסן. אבל הבבליים דחו ר״ה ליום ה׳ ואת הפסח דחו ליום ז׳, אף שמולד ניסן היה קידם חצות. כמו כן קיים בן מאיר בשנת תרפ״ד ר״ה ביום ז׳ שהיה יים המולד, והבבליים דחו אותו ליום ב׳ (בהפסח של אותה השנה לא היה שום חילוק).

הלא נראה מזה שטעם המחלוקת הוא, יען שבן מאיר ראה שעל פי חשבון העבור שלנו אנו מתרחקים יותר מדי ממצות התירה, ורצה לתקן את המעוות הזה על ידי היספת תרמ״ב חלקים, שהוסיף על גבול המולד הזקן.

טעם בן מאיר כפי שבארתי אותו יוצא בולט מהחילוקים שהבאתי, ובלתי צריך לראיות. בכל זאת אמרתי להעיר, כי בדברי המתנגדים לבן מאיר יש רמזים על הטעם הזה.

חכמי בבל כתבו בתשובתם לבן מאיר: ואם תאמר נקבע שנה ראשונה (היינו שנת תרפ״ב) הסרה כדי שיעשו המועדים בזמניהם... (ס׳ היובל צד 89) מזה נראה שבן מאיר טען, שעל פי שטת הבבלים נעתקו המועדים מזמנם, ושעל פי שטתו נשארו במקומם.

עוד כתב איזה משיב בלתי ידוע: והששי, כתב בו ל[פי חשבונם יר]חק [1]) יום ניסן מיום מולדו מ״ג שעות, והיה בעיניו (בעיני בן מאיר) כי הדבר הזה תמיה מאוד... (שם צד 98). גם מזה נראה שאחת הטענית של בן מאיר היתה, שעל פי שטת הבבליים נדחים המועדים ממקומם הרבה יותר מדי, היינו להיום השלישי, ושבן מאיר רצה לתקן את המעוות הזה והוסיף תרמ״ב חלקים על גבול המולד הזקן. עוד מעידים חכמי בבל והמשיב הנזכר שבן מאיר אמר שהכלל כי המולד נעשה זקן אם יפול מחצית היום

---

1) כן נראה לי להשלים את ה חכרון שבכהב יד. בארנשטיין השליב: לוא יתכן שירוחק.

ולמעלה, זה נוהג רק במולד ניסן שחל בשבת, ובמולד תשרי שחל ביום ב׳ (שם צד 90 גם 95)... לפי זה מודה בן מאיר שמולד ניסן שנפל ביום ז׳ ומולד תשרי שנפל ביום ב׳ נעשה זקן תיכף בחצות היום, גם בלא תרמ״ב חלקים. ורק כשיפול המולד בשאר ימי השבוע (ניסן בימי אג״ה, ותשרי בימי גה״ז), רק אז אינו נעשה זקן אלא בעת שנפל תרמ״ב חלקים אחר חצות היום. מכאן יש הוכחה שבן מאיר לא הוסיף תרמ״ב חלקים על גבול המולד הזקן מסבה שיש חלוק בזמן בין א״י לבבל, או מסבה שהיה לבני א״י מולד ראשון משונה מן המולד הראשון של בני בבל. כי אלמלי כן, הלא אין שום חילוק אם מולד ניסן חל ביום ז׳ או בימי אג״ה, גם אין שום חילוק אם מולד תשרי חל ביום ב׳ או בימי גה״ז. כי החילוק בזמן ובהמולד הראשון שיה ובלתי משתנה בכל ימי השבוע. אלא ודאי שכונת בן מאיר בהוספתו היתה, שהמועדים לא יהיו נדחים הרבה מזמנם הראיי להם. וע״כ הוסיף תרמ״ב חלקים רק על מולד ניסן הנופל בימי אג״ה ועל מולד תשרי הנופל בימי גה״ז. כי אם המולד נעשה זקן בימים האלה אזי נדחים המועדים שני ימים, היינו יום אחד מסבת המולד הזקן ויום אחד מסבה שלא אד״ו ראש ולא בד״ו פסח. אבל לא הוסיף מאומה על מולד ניסן שחל ביום ז׳ ועל מולד תשרי שחל ביום ב׳, כי מהימים האלה אין המועדים נדחים רק יום אחד מסבת המולד הזקן, בהיות שהימים הבאים אחריהם כשרים שיהיו בהם ר״ה ופסח. וזהו שהיה הדבר תמיה בעיני בן מאיר שהמועדים יהיו נדחים מ״ג שעות (שני ימים).

מכל האמור יוצא שטעם המחלוקת הוא יען שבן מאיר רצה לתקן שהמועדים לא יהיו נדחים ממקומם הרבה יותר מדי על ידי המולד הזקן, ומה גם שלא יהיו נדחים בעת שהמולד לא נעשה עוד זקן.

יש זכר שבעיני אנשי א״י היה הדבר חביב מאוד לקיים את המועדים בזמנם בלי דחייה. בארבעת השערים של בני א״י שנדפסו בס׳ שכל טוב נאמר בסוף שער ד׳: ואם נולד ניסן מתחלת הלילה עד תרמ״א חלקים משעה ב׳ ליום שבת קיבעין הפסח בו ביום שהוא בתורה, ואם נולד אחר תרמ״א חלקים משעה ב׳ ליום שבת זקינה היא ודוחין הפסח מיום ז׳ ליום א׳... (ס׳ היובל 119). הרי שהיה הדבר חביב בעיני הכותב שהפסח מתקיים „ביום שהוא בתורה". ה׳ בארנשטיין העיר שם בצדק כי הלשון הזה נמצא גם בחלופי מנהגים שבין בבל וא״י, ד״מ: בני א״י עושים יום אחד כמצות התורה (הוצאת ר״י מיללר סימן מ״א), הרי שהיה חביב בעיני אנשי א״י כשיכלו לקיים המצות כמו שהן בתורה מבלי שום שינוי. וכן השתדל בן מאיר על ידי הוספתו שהמועדים יתקיימו בהימים הכתובים בתורה.

כונת בן מאיר בהוספתו היתה איפוא למעט בדחיות ככל האפשרי,

ובפרט בהדחיות להיום השלישי. בן מאיר לא יכול לעשות שום תקנה בהדחיות לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח, יען כי בהדחיות האלה אי אפשר לעשות תקנה במקצת. ולבטל אותן לגמרי לא יכול בן מאיר, כי הדחיות האלה כבר נזכרות בתלמוד כמו שבארתי במאמרי במ"ע רעווי חלק מ"ב צד 176 [1]. וע"כ עשה תקנה בהדחיה מסבת מולד זקן, יען כי בהדחיה הזאת אפשר לעשות תקון ע"י הוספה קטנה, ויען שאין הדחיה הזאת נזכרת בתלמוד, וגם טעמה בלתי מבואר היטב.

לפי דעת רוב המעברים מיוסדת דחיית המולד הזקן על המאמר: נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה, לא נולד קודם חצות בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה (ר"ה ב' ע"ב) [2]. אבל הסוגי' הזאת בר"ה היא סתומה מאד, גם קשה להבין איך יוצא משם. כי המולד שחל בחצות או אחר חצות זקן הוא. בעל יסוד עולם כתב: הואיל ובבל מולד כזה כפי מה שנתבאר בפרק שעבר לא היו ב"ד קובעים אלא ביום שלישי למולד כיון שאין הלבנה החדשה יכולה להראות אלא בסוף יום המולד ההוא באמצע א"י. ואינו מן הדין שנקבע אז אותו ביום המולד, כלומר בשני ימים קודם קביעת ב"ד, אלא יותר אז נכון שנדחה קבוע ר"ה בבל מולד זקן עד למחרת יום המולד אם יהיה בימי בגה"ז. או למחרת מחרתו, אם אינו מהם. ובזה תהיה קביעתו מכוונת עם קביעת ב"ד (יסוד עולם מאמר ד' פ"ט). לפי זה טעם הדחייה מסבת

---

1) ע' מה שכתב בארנשטיין אודות הדחיות בספר היובל צד 133. בארנשטיין לא זכר שם את שמי, כמו שלא זכר אותו גם במקומות אחרים. ד"מ: על הפראגמינט שהוציאו לאור אדלער וברוידע העירותי אני בראשונה שהוא ניבע מס' המועדים לרס"ג, ע' מ"ע .R. E. J חמ"ב צד 191, וע' ס' היובל צד 74. כן העירותי שהרזוי ר' יוסי נהרואני הם מיוסדים על ארבעת השערים שהיו לעיני רס"ג ובן מאיר שם צד 204, וע' ס' היובל 37. כמו כן העירותי שלעיני ר' אביתר היה בסנהדרין ה' ע"ב נוסח זר ומשונה מהנוסח שלנו, וכי גם בס' והזהיר תובא הנוסח הזה, וכתבתי כי מזה אולי יש להוכיח שס' והזהיר נתחבר בא"י, ע' .R. E. I חלק מ"ו צד 201, וכן כתב בארנשטיין בס' היובל צד 49. ע' כזאת גם אודות הר הזיתים להלן פרק ד'.

2) במכתב חכמי בבל אודות ארבעת השערים של בן מאיר נאמר: ומסרות שער רביעי תצ"א ור"ד ותקפ"ט כאשר מסרום לנו רבותינו כהלכה למעשה. ולא כהלכה למעשה בלבד למדונו את המסרות האלה, אלא אף מן התלמוד יש להן עיקר. כי כן למדונו רבותינו: אמר שמואל יכילנא לתקונה (צ"ל לתקוני) לכולה גולה, אמר ליה אבה בר (צ"ל אבא אבוה דר') שמלאי לשמואל ידע מר הא מלתא דתנא בסוף (צ"ל בסוד) העיבור נולד קודם חצות או אחר חצות, אמר ליה לא, אמר ליה ומדהא לא ידע מר נאיכא מילי אחרנייתא דלא ידע מר) (ר"ה כ' ע"ב). ומפרשי רבנן מאי נגהי מילי אחרנייתא ר"ד ות"ת תצ"א ותרצ"א (צ"ל ותרצ"ה) ותקפ"ט (ס' היובל צד 116). מזה נראה שגם לדעת חכמי בבל הדחייה מסבת המולד הזקן מיוסדת על המאמר נולד קודם חצות וכו'. אבל הטעם הזה אינו מחוור כמו שבארתי, והפירוש שבמילי אחריגייתא הכונה לר"ד ות"ח וכו' אינו אלא דרש, וע' פירוש רבנו הנגאל בר"ה שם.

מולד זקן הוא כדי שהמועדים יפלו באותם הימים שהיו נופלים בהם בעת שהקביעה היתה על פי הראיה, כי ד"מ אם מולד תשרי נופל בחצות או אחר חצות יום ג' אין הלבנה נראית בערב אותו היום, ואין עדי ראיה באים ביום ד', ועי"כ נקבע ר"ה ביום ה', הוא היום השלישי להמולד. ועי"כ דוחים גם בעלי החשבון את ר"ה ליום ה' כשמולד תשרי נופל ביום ג' בחצות או אחר חצות היום. הטעם הזה אינו מחוור. המעברים על פי חשבון אינם מתכוונים כלל שקביעתם תתאים עם קביעת בעלי הראיה. בעלי הראיה קבעו ר"ה בהיום שאחר מולד תשרי אחר שבאו עדי הראיה, אבל בעלי החשבון קובעים ר"ה ביום המולד עצמו אם המולד חל קודם חצות. כשמולד תשרי נופל אחר חצות יום ב', קובעים בעלי החשבון ר"ה ביום ג', אבל בעלי הראיה קבעו אותו ביום ד', כי הלבנה לא נראתה בסוף יום ב' ולא באו עדים ביום ג'. ומה זר הדבר לדחות את ר"ה מיום המולד מסבה שהלבנה לא תהיה נראית בהערב הבא? הערב הזה שייך ליום הבא ולא ליום המולד, ועל כן באמת אין חילוק בזה בנוגע ליום המולד.

טעם אחר לדחיית המולד הזקן נמצא בחרוזי ר"י נהרואני על ארבעת השערים. הוא כתב שם: גביל יום קדוש (ראש השנה) עד חצי יום, גיעת זמן מוסף לקרבן איום (היום?), ע' מ"ע הנ"ל צד 280. לפי זה נעשה המולד זקן יען שהל אחר שכבר הגיע זמן המוסף. כפי הנראה בתחלת ההשקפה מיוסד זה על מה שיסופר במשנה ר"ה ל' ע"ב: בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום. פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלוים בשיר, התקינו שלא יהיו מקבלים אלא עד המנחה. משחרב בית המקדש התקין ריב"ז שיהיו מקבלין עדות החדש כל היום. ובגמרא אמרו שם: א"ל ר' זירא לאהבה בריה פוק תני להו והתקינו שלא יהיו מקבלין עדות החדש אלא כדי שיהא שהות ביום להקריב תמידין ומוספין ונסכיהם ולומר שירה שלא בשיבוש (ע' ירושלמי ר"ה פ"ד ה"ד, גם תענית פ"ד ה"ג). לפי זה דחו בעלי החשבון ר"ה בעת שהמולד חל בחצות או אחר חצות, יען כי כבר הגיע זמן מוסף, ובעת שבית המקדש היה קיים לא קבלו את עדי החדש אחר שהגיע זמן מוסף. אך מה לבעלי החשבון ולהקביעה בעת שהבית היה קיים? ותיץ לזה הלא התקין ריב"ז שיהיו מקבלים את העדים כל היום? ועי"כ נראה שכונת נהרואני היא, שהמולד הזקן נדחה יען שכבר עבר עקר היום, כי אחר חצות היום מתחיל זמן בין הערבים כמו שאמרו בפסחים ס"א ע"א: שחטו (לקרבן פסח) קודם חצות פסול משום שנאמר בין הערבים, ובירוש' תענית פ"ג הי"א אמרו: קודם חצות לא ישלימו עד כדון צפרא, הא לאחר חצות ישלימו שכבר עבר רובו של יום. ועי"כ נדחה ר"ה כשהמולד חל בחצות או אחר חצות, יען כי עקר היום שייך להחדש שעבר, אחר שכבר התחיל זמן בין הערבים.

כפי הנראה הרשה לעצמו בן מאיר להרחיב את גבול המולד הזקן

מן הטעם האמור. כי אף שתיכף אחר חצות מתחיל זמן בין הערבים, בכל זאת זמן הקרבת תמיד של בין הערבים הוא משש שעות ומחצה, כמי שאמרו בברכות כ״ו ע״ב: ואיזו היא מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה. וכן מסיק רבא בפסחים נ״ח ע״א שמצות תמיד של בין הערבים היא משינטו צללי ערב היינו משש ומחצה. וכן נראה שם שלדברי הכל, בין לר׳ ישמעאל ובין לר׳ עקיבא זמן מוספין הוא בשש וזמן תמיד של בין הערבים משש ומחצה. ועי״כ אפשר שבן מאיר הוסיף איזה סכום חלקים על גבול המולד הזקן, כי חצות היום אינו עוד בין הערבים.

יהיה איך שיהיה זה ברור שמטרת ההוספה שהוסיף בן מאיר היא, כדי שהמועדים לא יהיו נדחים ממקומם יותר מדי.

נשאר עוד לחקור מדוע הוסיף בן מאיר דוקא תרמ״ב חלקים, לא פחית ולא יותר. בתוך הכתבים שהגיעו אלינו לא נמצא שום רמז אשר יוכל להופיע אור על זה, וע״כ לא נוכל להגיד בהתרת השאלה הזאת שום דבר ברור, ונוכל רק לשער השערות. במ״ע. R.d.E.J חלק מ״ד צד 320 שערתי כי בן מאיר נגרר בזה בטעות אחר ארבעת השערים של בני ארץ ישראל. בהשערים ההם נקרא מולד ניסן בעת שהפסח נדחה ממקומו ג״כ בשם מולד זקן, כאלו הפסח נדחה ממקימו מסבה שמולד ניסן היה מולד זקן. בשער א׳ מארבעת השערים של בני א״י שנדפסו בס׳ שבל טוב נאמר: „ומולד ניסן יהיה באותה שנה עד שעה ותרמ״א חלקים ליום ג׳. קיבעין הפסח ביום ג׳. ואם נולד ניסן אחר זה המנין אפילו חלק אחד, כגון תרמ״ב, זקן הוא ודוחין הפסח ליום ה׳“. הנה הסבה שפסח נדחה בעת שמולד ניסן חל בשעה י״ג (לפי החשבון שלנו שמונים כ״ד שעות בהלילה והיום) ותרמ״ב חלקים אינה זקנותו של מולד ניסן, כי הוא לא הגיע לזקנה. אך הסבה היא שמולד תשרי הבא אחר ששה חרשים ביתרון ב׳ ימים ד׳ שעות ותל״ח חלקים יחול ביום ה׳ י״ח שעות (בחצות היום), ויהיה זקן ור״ה ידחה ליום ז׳, וע״כ מוכרחים אנחנו לדחות גם את הפסח הקודם. אבל למראית עין נראה מן הדברים שהבאתי מארבעת השערים של בני א״י שהפסח נדחה יען כי מולד ניסן נעשה זקן כשחל בשעה י״ג ותרמ״ב חלקים. וכן נאמר שם עוד: ומולד ניסן יביא עד ד׳ שעות ותתמ״ה חלקים, ולשנה הבאה יבא מולד ניסן עד שעה ותרמ״א חלקים ליום ה׳, והפסח ביום ה׳. ואם יעבור אפילו חלק אחד על מנין זה כגון לא״ד (ליל א׳ ד׳ שעות) תתמ״ו, זקן הוא... ולפיכך מרחשון וכסליו שלימין כדי שלא יהא מולד ניסן האחד (צ״ל האחר) בתרמ״ב חלקים משעת ב׳ ליום ה׳ ויהא הפסח צריך להדחות מיום ה׳ ליום ז׳. גם פה ראה בן מאיר כי מולד ניסן אינו נעשה זקן ע״י השעות לבד, רק אחר עבור עיד תרמ״ב חלקים. וע״כ אפשר שמסבה זו הוסיף תרמ״ב חלקים גם על הגבול של מולד תשרי. ע׳ מה שכתב בארנשטיין נגד ההשערה הזאת בס׳ היובל צד 52.

עוד אפשר לומר כי בן מאיר לא רצה להוסיף על גבול מולד תשרי סכים חלקים אשר יצטרפו לשעה שלמה אחר עביר ו' חדשים. כי הנה ידוע שהמולד נעתק ממקימו אחר ששה חדשים כדי ב' ימים ארבע שעות ותל"ח חלקים. וע"כ כשמולד תשרי חל בי"ח שעות ותרמ"א חלקים, החלקים האלה אינם מגיעים לשעה שלמה אחר ששה חדשים, כי תרמ"א ותל"ח עולים רק לם"ך אלף שבעים ותשעה חלקים. אבל אם מולד תשרי הוא בי"ח שעות ותרמ"ב חלקים, אז יגיעו החלקים האלה בחודש ניסן הבא לאלף ושמונים חלקים שהם שעה שלמה. וע"כ אחר חצות ותרמ"א אין המולד נעשה זקן לדעת בן מאיר. אבל גם זה אינו אלא השערה פורחת באויר, ולא נחליט שום דבר עד אשר יתגלו כתבים חדשים, שמהם נלמוד לדעת בבירור מדוע הוסיף בן מאיר דוקא תרמ"ב חלקים על גבול מולד תשרי.

ג. השבון אמר"ת במר"ת.

רחיית ניסן גם כשהמולד חל קודם חצות.

בזמן בן מאיר היו כל פרטי חשבון העביר שלנו כבר ערוכים ומסודרים בארבעת השערים, ומקובלים בכל תפוצות ישראל. בן מאיר הוסיף על הגבילים של ארבעת השערים תרמ"ב חלקים, ועל ידי זה נקבעו המועדים בימים אחרים מכפי שנקבעו על פי ארבעת השערים. נגד בן מאיר קמו גאוני וחכמי בבל, ור' סעדיה שהיה ממצרים, וגם בארץ ישראל היו הרבה מתנגדים לבן מאיר. האם יצא בן מאיר לחלוק על ארבעת השערים מדעת עצמו, אחר שהתבונן כי בשנות תרפ"ב ותרפ"ג ותרפ"ד נעתקים על ידם המועדים שני ימים מן המילד, או אילי מצא לו עזר באיזה ספר קדמון שהיה משונה בחשבונותיו מן ארבעת השערים? על השאלה הזאת לא נוכל להשיב בבירור כי יש הוכחות לכאן ולכאן.

בתשובתו הראשונה לבני בבל מביא בן מאיר כמה פעמים את ארבעת השערים כספר מקובל שממנו יוצאת כל תורת העביר, ואינו חולק עליהם. אך כנגד זה הוא מוסיף על הגבולים שבהשערים ההם תרמ"ב חלקים, כאלו היה כתיב בן בהשערים שהיו לו, מבלי להגיד כי את החלקים האלה הוסיף היא מדעתו. בן מאיר הוסיף תרמ"ב חלקים גם בארבעת השערים עצמם והפיץ נסחאותיו בקהל. בצדק כתב עליו ר' סעדיה גאון בס' המיעדים שלו: ויעש ארבעה שערים אשר לא היו בין ישראל . . . לא ירא אלהים לדבר על נביאיו שקר וכזב ולא חמל על צעירי הצאן פן ישגו בשעריו אשר בדאם לו 1). והנה אין לומר שבן מאיר מצא גירסא אחרת בהשערים שהיו לנגד

---

1) במ"ע R. d. E. j. הלק מ"ב צד 194, ס' היובל צד 78. נגד ארבעת השערים בהדורות בן מאיר ערכו חכמי בבל מכתב מיוחד. ע' פרק ד'.

עיניו, כי אחר שהחולקים על בן מאיר טענו כי בהשערים אין זכר לתרמ"ב חלקים, לא השיב להם בן מאיר מאומה ע"ז, רק אמר שאין לסמוך תמיד על ארבעת השערים. ז"ל חכמי בבל בהשיבם לבן מאיר: ושכתב ראש הישיבה (הוא בן מאיר) שאין אנו נסמכין באלה שתי (שלש ?) שנים על ארבעה שערים, מפני מה אבותינו בדורות הראשונים לא סמכו בכל השנה (צ"ל השנים) אלא על ארבעה שערים, ואנחנו לא נסמוך עליהם (ס' היובל צד 90). הלא נראה מזה שגם בהשערים שהיו לעיני בן מאיר לא נזכרו תרמ"ב חלקים, רק הוא הוסיף אותם בהשערים, ושבן מאיר הודה שבדא מלבו את החלקים הניספים. כי אלמלי מצא אותם באיזה ספר קדמון, מדוע לא הביא ראיה להיספתו מן הספר ההוא, ולמה הי' לו לזייף את ארבעת השערים. ומה הכריחו לומר אחר זה שאין לסמוך על השערים בשנים ידועית ?

האמנם מצד אחר אפשר שהגיע לבן מאיר בכתב או בעל פה חשבון משונה מחשבון ארבעת השערים, והיה נקרא חשבון אמר"ת במר"ת, ובהחשבון הזה היתה ההוספה מן תרמ"ב חלקים על גבול המולד הזקן, ואולי היו בו עוד שינויים אחרים. בן מאיר התבונן שמטרת ההוספה הזאת היא כדי למעט בדחיות המועדים על ידי המולד הזקן, וכדי למעט בדחיות הפסח בעת שמולד ניסן לא הגיע עוד לזקנה, כמו שראינו כל זאת בהפרק השני. הדבר הזה מצא חן בעיני בן מאיר וקבע את המועדים בשנות תרפ"ב—תרפ"ד על פי חשבון אמר"ת במר"ת, והכניס את ההוספה לתוך ארבעת השערים, כדי שהקביעה שלו לא תתנגד לחשבון שהיה מקובל באומה כדבר שאין לסור ממנו. בן מאיר הביא בתשובתו הראשונה לחכמי בבל את ארבעת השערים עם ההוספה, וחשב כי לא יערערו על ההוספה, וע"כ לא באר בתשובתו הראשונה הזאת את טעם ההוספה. אבל אחר שחכמי בבל קמו נגד בן מאיר והראו לדעת שאין ההוספה נמצאת בארבעת השערים, ורק בן מאיר הוסיף אותה, אז היה בן מאיר מוכרח ללמד זכות על הקביעה שלו מצד אחר. ועל כן בתשובתו השנית לחכמי בבל לא חדל מלהגיד כי הוא מצא את ההוספה בחשבון אמר"ת במר"ת, וגלה את דעתו כי בשנים ידועית אי אפשר לקבוע את המועדים על פי ארבעת השערים, רק נחוץ לקבוע אותם על פי חשבון אמר"ת במר"ת, יען כי ההוספה מביאה תועלת רבה. בן מאיר הראה לדעת כי בשנים ידועות נעתק ראש השנה על ידי המולד הזקן של ארבעת השערים שני ימים מהזמן הראוי לו, ושהפסח נעתק ממקומו גם בעת שמולד ניסן לא נעשה זקן לכל הדעות. אבל בהוספת תרמ"ב חלקים לא נדחו המועדים ונשארו במקומם. וע"כ ראוי לפי דעת בן מאיר לסמוך בהשנים האלה על חשבון אמר"ת במר"ת, ולא על ארבעת השערים. ואם כן, אפשר שהגיע לבן מאיר החשבון אמר"ת במר"ת מימי קדם, אבל לא הביא ממנו ראיה בתשיבתו הראשונה, בחשבו כי יעלה בידו להוסיף בהשערים תרמ"ב

חלקים בלי כל ערעיר. אבל בתשובתו השנית נאלץ לגלות, כי הוא הלך בקביעתו אחר חשבון אמר"ת במר"ת ולא אחר ארבעת השערים.

יהיה איך שיהיה קרוב בעיני מאיד כי בן מאיר בתשובתו השנית כבר לא הביא ראיה לסדר המועדים שלו מן ארבעת השערים, ולהפך חלק עליהם יהראה כי בשנות המחלוקת הם מקלקלים את המועדים. לפי דעתי טען בין יתר טענותיי נגד ארבעת השערים, כי זר מאיד הדבר לדחות את הפסח ממקומו בעת שמולד ניסן חל קודם חצות, וע"כ נחוץ לבקש תחבולות ולמעט ברחיות הפסח כל עוד שמולד ניסן לא הגיע לזקנה, אמת שבבלל מוכרחים אנחנו לדחות את הפסח בלא מולד זקן, כי בלא זה אי אפשר לשמור את כללי העבור בנוגע למדת השנה ולמספר הימים שבין ר"ה ופסח. אבל על כל פנים ראוי למעט בדחיות כאלה המעתיקות את הפסח מן הזמן הראוי, וזה אפשר רק על ידי חשבון אמר"ת במר"ת, כמו שבאמת נשאר הפסח במקומו בשנות תרפ"ב ותרפ"ג ע"י היספת תרמ"ב חלקים על גבול המולד הזקן.

אחר ההצעה הזאת נראה נא מה יגידו בזה הכתבים שהגיעו אלינו. ז"ל חכמי בבל במכתבם, שהוא לדעתי תשובה על תשיבת בן מאיר השנית: נודיע לפני ראש ישיבה כי זה הדבר שלא כהלכה... ולא כמנהג שכתב... לא היו אומרים (שהמולד נעשה זקן בחצות היום) אלא על ניסן בשבת ועל תשרי בשני בלבד... כשאנו מחשבין את חשבון אמר"ת במר"ת על ניסן בשבת ועל תשרי בשני אין אנו מוציאין את החשבון שהוא נכון עליהם (ס' היובל צד 90). טענות חכמי בבל ערוכות נגד דעת בן מאיר שכתב בתשובתו השנית, שמולד ניסן נעשה זקן בחצות רק כשחל בשבת, ושמולד תשרי נעשה זקן בחצות רק כשחל בשני, כי לפי דעתם נעשה המולד זקן בחצות גם בשאר הימים. אחר זה טוענים המשיבים נגד בן מאיר, שאמר כי קשה מאיד לדחות את הפסח ממקומו כשאין מולד ניסן נעשה זקן, ומראים לו לדעת שגם ר"ה נדחה לפעמים ממקומו אף כשמולד תשרי לא נעשה עוד זקן. ואם זה נוהג בתשרי, שהוא העיקר בחשבון העיבור, מכל שכן שניסן נדחה גם כשלא נעשה זקן, וז"ל שם: שכך מסרו חכמים בשער רביעי שכל תשרי שלאחר שנת העיבור שנולד ביום שני ג' שעות תקפ"ט חלקים קבע אותו ביומו. ואם נולד בשלש שעות תק"צ חלקים דחה אותו לשלישי ... הנה למדנו שאפילו על תשרי [1]) לא יכון חשבון אמר"ת במר"ת (שעל פיו אין לדחות את המועדים כשהמולד לא נעשה זקן), וכל שכן על גה"ז (צ"ל ניסן) שלא יכין, שהרי בדקנו בשנים שעברו שהשוינו אנחנו ואתם על קביעתן ולא ראינו שקבעתם את החדש על חשבון אמר"ת במר"ת אלא על ד' שערים. יתבונן ראש ישיבה ש"צ בתשרי של שנת אלף רכ"ה לשטרות ... ונולד ניסן שלה ביום ג' ד' שעות של"ז (בארנשטיין תקן של"ו) חלקים, קודם שש שעות ואמרת, ונקבע הפסח בחמישי. ואם כן הוא שהמסורת

1) בארנשטיין הגיה „שני" במקום תשרי. ואינו נראה.

בידכם ... (שם 91) . פה ידובר מחשבין אמר"ת במר"ת בנגיד אל ארבעת השערים, ונזכר שבעל החשבון ההוא ממאן בדחיית פסח כשאין מולד ניסן נעשה זקן. גם בתשובת משיב בלתי ידוע יש ויכוח בזה נגד חשבון אמר"ת במר"ת בזה"ל : והחמישי , חשבון אמר"ת הזכיר בו שני דרכים שסותרין זה את זה. בתחלה אמר נולד ניסן באג"ה ותשרי בגה"ז עד ו' שעית אין דוחין. אם לאחר ו' שע' דוחין אותו ... חזר ואמר ... וכמה תשובות השיבותיהו על זאת ... בתחלה דבריו האחרונים סותרין את הראשונים, ואף על פי כן חשבון אמר"ת במר"ת אין לו עיקר מדברי חכמים, ואף מי שבדאו מלבו לא היה יודע בסוד העבור כלום, ולא זכר... (שם 95).

מכל זה יוצא שבעל חשבון אמר"ת במר"ת התנגד לרחיית הפסח כשהמולד חל קודם חצות. אבל ה' בארנשטיין מכחיש את המתוכחים עם בן מאיר ואומר שהם העמיסו בזדון או בשגגה על בן מאיר (או על בעל חשבון אמר"ת) דבר שלא עלה על דעתו מעולם . ז"ל בס' היובל צד 45 : ואחד המשיגים חושב למפרע חמשים שנה ומוצא בהן עוד שמונה ימים שמולד ניסן חל בהן לפני ח"י שעות ואמר"ת ובכל זאת נרחה ראש החודש והפסח עמו . ומה למולד ניסן ולמולד זקן ? ... ובהערתי בצד 91 כתב : כבר אמרנו בפנים כי המשיג הכנים בדברי בן מאיר מחשבה זרה כי באמרו „שאם ניסן חל באג"ה ותשרי בגה"ז רואין אם נשתייר רביע יום חסר אמר"ת ביומו אין דוחין אותו" היה רצונו לומר כי גם ניסן אינו נדחה אלא לאחר שש שעות ואמר"ת, ולכן הוא מראה לו מולד ניסן של שנת אלף רכ"ה לשטרות... אך באמת לשים כוונה כזאת בפי בן מאיר הוא דבר אשר אין לו שחר .... (ע' עוד צד 93 הערה 4) . לפי דעתי אי אפשר ליחס להמשיבים עון פלילי כזה . הלא תשובת חכמי בבל ערוכה לבן מאיר עצמו , והכותבים מדברים עמו בלשון נוכח, ואיך יעלה על הדעת שבזדון הביאו אותי במשפט על דבר שלא אמר מעולם . גם אין לחשוב שהמשיבים טעי בהבנת דברי בן מאיר , כי חכמי בבל לא היו קלי הדעת, והתבוננו היטב בדברי מתנגדם . ובאמת המאמר : „אם ניסן חל באג"ה ותשרי בגה"ז רואין אם נשתייר רביע יום חסר אמר"ת ביומו אין דוחין אותו" , מזה יוצא מפירש כי לדעת בעל החשבון ההוא אין ראוי לדחות את ניסן אם מולדו לא עבר הגבול, כמו שאין לדחות תשרי כשלא עבר הגבול . חוץ מכל זה הנה גם המשיב הבלתי ידוע , והוא לא היה בבלי (ע' להלן פרק ד') , גם הוא מיחס לבן מאיר את הקפידא על דחיית ניסן כשלא נעשה זקן , ורחוק מאוד שכותבים שונים שגרי בארצות שונות טעו בטעית אחת . אין מקום לשאלת בארנשטיין השואל : ומה למולד ניסן ולמולד זקן ? כאילו הוא נמנע בטבע שמולד ניסן יעשה זקן. אדרבה יש להשתומם ולשאיל : למה יגרע מולד ניסן ממולד תשרי . תשרי בלתי נדחה ממקומו כשלא הגיע לזקנה רק לפעמים רחוקית מאד , וניסן נדחה בכל פעם

ופעם גם כשהמולד חל קודם חצות? אמת שבעלי העבור נתנו היתרון לתשרי. אך בכל זאת היה רע בעיני בן מאיר או בעיני בעל חשבון אמר"ת במר"ת להקל הרבה יותר מדי בהמועדים אשר בניסן. וע"כ בקש תחבולות למעט בדחיותיהם כשניסן חל קודם חצות.

לא אכריע אם בן מאיר היה הראשון שיצא לחלוק על ארבעת השערים, או שכבר הלקו עליהם בהזמן שקדם לו. אבל זה ברור בעיני, כי מי שהוסיף תרמ"ב חלקים על הגבולים בכונה, כדי שהמועדים לא יעתקו ממקומם הרבה יותר מדי, בעיניו היה ג"כ רע הדבר לדחות את הפסח ממקומו בעת שמולד ניסן חל קודם חצות וקודם שהגיע לזקנה.

ד. המחלוקת והכתבים. זכרון המחלוקת אצל מחברים קדמונים.

הכתבים הנוגעים למחלוקת בן מאיר הם קטועים ומשובשים, ובהרבה מקומות הכתב מטושטש. וע"כ קשה מאוד להציל מהם דבר ברור אידות הזמן שנכתבו בו ואידות היחס שלהם לקורות המחלוקת. בכל זאת אנסה לבאר את היחס הזה כפי אומד דעתי.

לא בסתר ולא לפתע פתאום הוציא בן מאיר את מחשבתו לפועל. עוד בקיץ תרפ"א נודע לרבים כי נגמר בדעת בן מאיר להכריז על חדשי חשון וכסלו של השנה הבאה שהם חסרים, ושעל ידי זה יהיה הפסח של אותה השנה ביום א', בעוד שעל פי חשבון העבור המקובל היו החדשים הנזכרים שלמים והפסח חל ביום ג'. השמועה הזאת הגיעה לאזני רס"ג בעת שהיה בקיץ תרפ"א בחלב. הגאון הזה בקנאתו להחשבון המקובל בקש תחבולות להפר עצת בן מאיר. בטרם כל ערך מחלב מכתבים לבן מאיר והזהיר אותו שבל יסור מסיד העבור המקיבל, גם באר לו את כל פרטי החשבון הזה, בתקותו שבן מאיר יטה אוזן לדבריו וישוב מדרכו. מחלב נסע רס"ג לבגדד למען ימתיק בזה סוד עם ראש הגולה וראשי ישיבות בבל, ולהשתדל יחדיו לעצור בעד הרע הנשקף מהחדשות שהיה ברצון בן מאיר לעשות. בן מאיר לא שם לבו לדברי רס"ג, והכריז על הר הזיתים, כנראה בהושענא רבה תרפ"ב, שחדשי חשון וכסלו הבאים הם חסרים (ושהפסח יהיה ביום א'), אחר שההכרזה הזאת נודעה בבבל, התחיל מרוץ המכתבים בין חכמי בבל ובין בן מאיר. רס"ג יספר כי במשך המחלוקת (בשנת תרפ"ב) הריצו חכמי בבל לבן מאיר שלשה מכתבים, וכי בן מאיר כתב תשיבות על שלשתם. מרוב המכתבים והתשיבות האלה הגיעו אלינו חלקים קטנים או גדולים.

המכתב הראשון, ותשובת בן מאיר. אחר שהגיעה לבבל השמועה מהכרזת בן מאיר, ערכו דוד בן זכאי ראש הגולה, וכהן צדק, ראש ישיבת פומבדיתא, ורס"ג את המכתב הראשון לבן מאיר. מן המכתב הזה הגיעו אלינו רק השורות האחרונות, ומהן נדע כי המכתב נכתב בטבת תרפ"ב. גם

נדע מתשובת בן מאיר השנית כי במכתבם הזה דרשו חכמי בבל מבן מאיר שיבאר להם את הטעם מדוע עשה את חדשי חשון וכסלו חסרים. מיתר תיכן המכתב יספר בקצרה רס״ג בס׳ המועדים שלו. חכמי בבל ערכו מכתבים גם לקהלות שראל והזהירו אותן לבלי לשמוע להכרזת בן מאיר, גם הכריזו שחדשי חשון וכסלו היו שלמים ישהפסח יהיה ביום ג׳. — בן מאיר השיב לבבל באריכות, ובאר את כל פרטי חשבון העבור של שנות תרפ״ב, תרפ״ג ותרפ״ד. בתשובתו הראשונה הזאת השתמש בן מאיר בארבעת השערים, אבל הוסיף על גבול המולד הזקן תרמ״ב חלקים. כפי הנראה חבר בן מאיר בהימים ההם את ארבעת השערים שלו, היינו שהוסיף בארבעת השערים תרמ״ב חלקים והפיץ אותם בקהלות ישראל ו). גם הכריז עוד הפעם, בחדש טבת

ו) ז״ל רס״ג במכתבו לתלמידיו: ועל דברת השמועה הנשמעת בארץ קדמתי מקץ שני חדשים וכתבתי אליכם אגרת ובהוך (צ״ל ובתוכה) אגרת ראש הגולה ... להודיעכם כי בתוך הקיץ שעבר בהיותי בחלב שמעתי כי בן מאיר ח ו ש ב להכריז מרחשון וכסלו חסרין, וכתבתי אליו כמה אגרות להזהירו (לבלי) לעשות כן, ולהודיענו כי המה שלמין. ושבתי אני וירדתי בגדד והייתי סבור כי קבל, עד אשר באה השמועה בבגדד כי הכריזם חסרין. ועל זאת נבהלו כל רבותינו חכמי הישיבות ... על כן בחרדתם כתבו אל כל ישראל אשר בכל המקומות להודיעם כי כלנו שוין בדבר הזה ואין בינינו חלוקה כל עיקר. להזהירו לבלתי לעשות כן ילא שמע. ויהי כי הכריזם חסרין דאגו כל רבותינו אשר בישיבות ... וע״כ כתבו בכל המקומות להודיע את ישראל... (R E J חלק מ״ב צד 202, ס׳ היובל צד 84, עיין מכתב רס״ג השני בס׳ היובל צד 82). בימי בן מאיר היתה מחלוקת בין ישיבת סורא וישיבת פומבדיתא, גם בישיבת פומבדיתא עצמה היתה מחלוקת בין רב מבשר (הנבחר מבני הישיבה) ובין רב כהן צדק (והנבחר מדור בן זכאי), וע״כ כתבו חכמי בבל לקהלות ישראל שבנוגע לבן מאיר אין שום חילוק ביניהם, וכלם שוין בדבר (העיר על זה בארנשטיין צד 26).

וזהו סוף המכתב הראשון של חכמי בבל: (וי)שבור מוטות עול ... ושלום רב מן השמים יהי עליכם תמיד. וכתב זה וחקוק (צ״ל וחקק) אותו בחדש טבת ארל״ג עסיש (למ״ש = למנין שטרות ?). תיכף אחר זה כתוב: פאגב״ה (בל״ע: וה׳ציב) בן מאיר: שלום מעניף... ובאלו הימים הגיעו אלינו כל האגרות אשר כתבם דאוד האומר (צ״ל האמור) בן זכאי ... וכוהן (כהן צדק) והמתחבר אליהם סעיד בן יוסף ... ולפיכך הוצרכנו לבאר לכם סוד ארבעו(ה) שעות (צ״ל שעריב) להראות כי מאחר שהרשות בידינו לעבר, לא בדא ולא באפס שורש מחשבון הכריז חמודנו ... (מ״ע .R E J חלק מ״ב צד 181,173, גם 183, ס׳ היובל מן צד 59 והלאה).

בתשובת בן מאיר על המכתב השני של חכמי בבל נאמר: והזכרתם כי ישבתם שוממין וקרא (וקרה ?) אתכם פחד ורעדה על הכרזת תלמידינו בהר הזיתים סדרי מועדות... באמת הכריזו כדת קדמונים הפסח באחד בשבת ומרחשון וכסלו הסירין. ועל דברי האמת לא היה ראוי לכם להכריז לא בחילוף... (J q R חלק י״ד צד 57, ס׳ היובל 105).

הכרזת בן מאיר הנזכרת פה היתה כפי הנראה בהושענא רבה על הר הזיתים, כי בהימים ההם היה מנהג להתאסף בהושענא רבה על הר הזיתים, ושם התפללו גם עסקו בצרכי צבור. ע׳ מה שכתבתי בזה במ״ע .REJ חלק מ״ב צד 181, בארנשטיין בס׳ היובל צד 176 לא זכרני. דבר המכתב הראשון של חכמי בבל ראה מה שהבאתי עוד מס׳

תרפ"ב כי חדשי חשון וכסלו היו חסרים ושהפסח יהיה בי"ם א' 1).

המכתב השני, ותשובת בן מאיר. המכתב הזה ערוך נגד התשובה הראשונה של בן מאיר וחשבונותיו. חכמי בבל דברו קשות את בן מאיר והוכיחו לו כי ההוספה שלו על גבול המולד הזקן אין לה כל יסוד, יען כי בכל הנוסחאות של ארבעת השערים לא נמצא זכר מתרמ"ב חלקים. כפי הנראה כתבו חכמי בבל בהימים ההם את מכתבם לקהלות ישראל נגד ארבעת השערים של בן מאיר (ע' להלן). המכתב הזה לא הגיע אלינו, אבל

המועדים ומהתשובה השנית של בן מאיר להלן בהערות הנוגעות להמכתב השני.

1) ז"ל רס"ג בס' המועדים: וישלח את בנו בחדש הרביעי לשנת מאותים ושלשים ושלש ויבא ירושלים ויעבור קול ביום הקוריאה? לאמר מפו(רש) ביד נביאיו והכמיו את לברית מרחשון וכסלו חסרים הניו ע(ו)שין ביום אחד ... ויועצו החכמים לכתוב ... (REJ חמ"ב צד 191, ס' היובל צד 74). נראה לי כי חדש הרביעי פה הוא טבת. ההכרזה היתה על פסח, והדשי השון כסלו נזכרים פה רק כהצעה, וכאילו אמר: דעו כי חשון וכסלו היו חסרים, וע"כ תעשו את הפסח ביום א'. ואף שרס"ג מונה בשאר מקומות את החדשים מניסן, פה הוא מונה מתשרי, והחדש הרביעי הוא טבת. בארנשטיין מטיל ספק בזה, ודעתו נוטה שרס"ג מונה גם פה מניסן והחדש הרביעי הוא תמוז. גם קרוב בעיניו שבמקום מאתים ושלשים ושלש נחוץ להגיה מאתים ושלשים ושתים, היינו שההכרזה היתה בתמוז תרפ"א. לפי דעתי אין יסוד לספקותיו ולהשערתו של בארנשטיין, וע"כ אביא את דבריו במשפט.

ז"ל בארנשטיין בס' היובל 74: כן השלימו החכם אדלער וברוידע ור"א עפשטיין את החסרון אשר בב"י, ובאמת אי אפשר להשלימו באופן אחר; אבל אם כן, הלא הכריז ב' מאיר בתמוז (בחדש הרביעי) על הפסח שעבר שהל באחד בשבת? הרא"ע אשר כפי הנראה התכוון להסיר את הקושי הזה חשב לדבר פשוט כי החדש הרביעי האמור כאן הוא טבת, רביעי לתשרי. אולם באמת גם החושבים את השנים מתשרי מונין את החדשים מניסן. ככה ימנה גם רס"ג בעצמו ... על טענת בארנשטיין הזאת אשיב, כי רס"ג מונה את החדשים מניסן בעת שידבר מחדשים סתם. אבל פה ידבר מהחדש הרביעי שבשנת ארל"ג לשטרות. חשבון השטרות מתחיל מתשרי ראשון (קרוב לתשרי שלנו), ואין בהחשבון ההוא שום זכר ממנין לניסן, וע"כ חשב פה רס"ג את החדשים מתשרי וקרא את טבת בשם החדש הרביעי וכתב: „בחדש הרביעי לשנת מאתים ושלשים ושלש", היינו לשנת השטרות. רס"ג ידע שהקורא לא יטעה בזה, כי ידוע שהחדש הרביעי בשנת השטרות הוא טבת.

עוד כתב בארנשטיין: אבן מלבד זאת קשה מאד להאמין, כי בן מאיר, אשר עוד „בתוך הקיץ" חשב מחשבות לעשות מרחשון וכסלו שלמים (טעות הקולמוס, וצ"ל חסרים) חכה בהכרזתו עד עבור שני החדשים האלה, ואחר אשר נקבעו כפי דעת בעלי מהלוקתו ... אין מקום גם להטענה הזאת של בארנשטיין, כי כפי הנראה הכריז בן מאיר שתי פעמים, הפעם הראשונה הכריז בהושענא רבה, ומטרתו היתה שיעשו חשון וכסלו חסרים, והפעם השנית הכריז בטבת, ומטרתו היתה אז שיעשו את הפסח ביום א'.

עוד כתב: ולא עוד אלא שאגרת בן מאיר אשר לפנינו היא תשובה על מכתב כתוב אליו בחדש טבת שנת ארל"ג, וחכמי בבל לא ערכו אליו דברים בלתי אם אחרי הודע להם כי הכריזם הסרים (ורס"ג שפנה אליו לפני זה, כתב אליו מתוך הקיץ): לכן אם לא נדחוק ונאמר כי רס"ג חושב בפעם הזאת השנה מניסן (גם פה טעות הקולמוס וצ"ל מתשרי), נהיה זקוקים לומר כי ט"ס יש כאן, וצ"ל מאתים ושלשים ושתים. גם הטענה

היא נזכר בספר המועדים יבתשיבת בן מאיר [1]. — נגד המכתב הזה כתב בן מאיר את תשיבתו השנית בראית בן מאיר כי חכמי בבל מכחישים את ההיספה שלו שהיסיף בארבעת השערים, חזר וטען כי אין לסמוך תמיד על ארבעת השערים, וכי בשנים ידיעית נחוץ לסדר את המיעדים על פי חשבון אמר"ת במר"ת, כדי שהמועדים לא יעתקו ממקימם הרבה יותר מדי. מן התשיבה השנית הזאת של בן מאיר נובעים לפי דעתי שני פראגמינטים [2]. ונגדה ערוך המכתב השלישי של הכמי בבל והמכתב של הכותב הבלתי ידוע (עיין להלן).

המכתב השלישי (תשיבת בן מאיר). בהמכתב השלישי כתבו חכמי בבל השגית על תשיבת בן מאיר השנית, ביחוד על הכללים החדשים

הזאת תפול על ידי. הנחתי שבן מאיר הכריז בהפעם הראשונה בהושענא רבה תרפ"ב, ואחר עבור כמה שבועות הגיעה לבבל השמועה מההכרזה הזאת בהושענא רבה, ואז שלחו חכמי בבל את מכתבם הראשון לבן מאיר. הגהת בארנשטיין היא איפוא בלתי נחוצה. ולא עוד אלא שאי אפשר להגיה ושתים במקום ושלש. כי רחוק מאוד שבן מאיר הכריז בתמוז תרפ"א על חדשי חשון וכסלו של שנת תרפ"ג. מדוע לא המתין בן מאיר עם ההכרזה עד החגים שבחדש תשרי תרפ"ב. ממכתב רס"ג יוצא רק שבקיץ תרפ"א שמע בהלב כי בן מאיר „חושב" להכריז, אבל לא שהכריז בקיץ תרפ"א.—

1) ז"ל רס"ג בס' המועדים בהמשך להמובא בההערה הקודמת: וייעצו החכמים לכתוב אגרות ... ויעשום וישלחו ספרים שניים ולא אבה לשמוע, וויסיפו עוד וישלחו ספרים שלישית, ולא אבה לשמוע ... ובבל זאת השב ישיבם נמרצות. על כן הצמיתו אתו ... אך אל יתר העם שלחו אגרות ... וזה פתשגן הכתב אשר שלחו החכמים אליו ממקום הועדם הנואו בבל. שלום לראש החבורה... לא האמננו לשמע הבא אלינו כי בנך שם הג שלא כדת ... והדבר נכון מאוד... כי עבר העת את הגבול בשבעה חלקים ושלשים ומאתים ... אל ירע בעיניך לאמור טעיתי ... (זה נובע מהמכתב הראשון של חכמי בבל). וישיבם האמת אתי וכדת הכרזתי לא לכם המרות את פי ולסור מדברי ימין ושמאל. ויחפש עלילות לחפות על מעותו לאמר כי הגבול עד שש מאות וארבעים ואחד.. (זה נובע מהתשובה הראשונה של בן מאיר). ויכתבו אליו בספר השני וגם בשלישי נבחרה לנו שופט... בן מאיר בתשובתו השנית מזכיר אגרות ראשונות ואגרות אחרונות של חכמי בבל, ע' ההערה הבאה.

2) הפראגמינט האחד נדפס במ"ע J.q.R. חי"ד צד 56 וס' היובל 104. בארנשטיין קרא בצדק להפראגמינט הראשון הזה שם „אגרת בן מאיר השנית". הפראגמינט השני נדפס במ"ע הנ"ל שם צד 249, ס' היובל צד 108, ובארנשטיין כתב עליו: עוד מדברי בן מאיר והציג סימן השאלה. ז"ל בן מאיר בהפראגמינט הראשון: [ואל תפתו] אותנו בפיתוי כפיתוייכם הראשון שנודיע אתכם טעם, וכתבנו אליכם באמת לא במרד ולא במעל; ובאו אגרותיכם בלשון כבוד וכיבדנו אתכם וכירכנו אתכם בכל ישראל, והיינו סוברים שאתם עומדים על האמת, עד אשר באו האיגרות האחרונות אשר שלחם אלינו. ובהם חקוק דברים שמבטלים את כל ההרותים הראשונים.. ואם עשיתם בניכן בשגגה אל תעשו בתשרי (היינו בתשרי תרפ"ג) בזדון (ס' היובל צד 105). מזה מוכח שהפראגמינט נובע מתשובת בן מאיר על המכתב השני של חכמי בבל.

בחשבון אמר"ת במר"ת שלפי השערתי הביא בן מאיר בתשובתו השנית. חלק גדול מן המכתב השלישי הגיע אלינו [1]. בס' המועדים יסופר כי בן מאיר השיב גם על המכתב השלישי הזה, אך מן התשובה הזאת לא הגיע אלינו דבר. —

זהו אשר נדע משלשת המכתבים שכתבו חכמי בבל לבן מאיר, ומתשובות בן מאיר על המכתבים האלה.

מכתב חכמי בבל לקהלות ישראל דבר ארבעת השערים של בן מאיר. בהמכתב הזה בארו ראשי בבל את כל החילוקים שבין ארבעת השערים מהדורת בן מאיר וארבעת השערים שהיו מקובלים באמה. רוב המכתב הזה הגיע אלינו [2].

ס' המועדים. חכמי בבל אחר שקבלו תשובת בן מאיר על המכתב השלישי נוכחו לדעת כי בן מאיר לא ישיב מדרכו, וכי כל הויכוחים עמו המה לריק ולא יביאו שום תועלת. וע"ב חדלו מלכתוב אליו עוד, אבל ערכו מכתבים לקהלות ישראל להזהיר אותן על קיים המועדים כפי חשבון העבור המבואר בארבעת השערים המקובלים מכבר. גם נועצו לכתוב על ידי רס"ג ספר זכרון (הוא ס' המיעדים ולבאר בו כל ענין המחלוקת עם בן מאיר, למען יהיה הדבר שמור לדורות. ס' הזכרון נקרא באזני העם באלול תרפ"ב, ונקבע שיקראו בהכפר הזה בכל שנה ושנה בחדש אלול לפני בוא המועדים.

---

1) נדפס במ"ע J.q.R. חי"ד צד 52, ס' היובל 78. לפי דעת בארנשטיין כתב את המכתב הזה ראש הגולה או אחד מגאוני בבל. ולי נראה שגם את המכתב הזה כתבו ראש הגולה וראש הישיבה ורס"ג גם יחד. זה נראה מלשון המכתב, וביחוד מן הכתוב בו: ובודאי ואלמלי) אנחנו התחלנו לקבוע חדשים בבבל, היה לו לראש ישיבה להוכיח אותנו ולאמור שניתם מנהג ועברתם על דברי רבותיכם. הנה נא יש בישיבת זקינים.. (ס' היובל 89).

2) נדפס במ"ע הנ"ל חי"ד צד 498, ס' היובל 113. המכתב הזה הוא מעשה ידי רס"ג, כמו שהעיר בארנשטיין. בסוף המכתב נאמר: ובכן צוינו ונאספו הראשים... לכתוב את הספר הזה להיותו לזכרון... ולהזהירם ולצוות אותם כי כל (ה)טופס וכותב (צ"ל וכתב) ונסח אשר ימצאוהו בקרב העם וכתיב בה שעה ג"ב הלקין במקום תרצ"ה.. לא יסמכו עליהן ולא ישגיחו בהן, כן (צ"ל כי) בן מאיר בדא מלבו בעת הזאת ולא מפי הראשונים. אבל הארבעה שערים האמתנים) אשר המה מצוים בתוך כל בני ישראל אשר בכל המדינות מסורות שער ראשון תצ"א ת"ח ור"ד ומסרות שער שני תרצ"ה ור"ד ומסרות שער שלישי שש שעות ור"ד ומסרות שער רביעי תצ"א ור"ד ותקפ"ט... (ס' היובל 116). ובזה נתאמת מה שכתבתי במ"ע R.E.J. ה' מ"ב 207. כי הנה בס' המועדים כתב רס"ג חמש אתות כתובות... ר"ד ות"ח ותצ"א תרצ"ה ותקפ"ט (מ"ע הנ"ל 193, ס' היובל 77), וכתבתי שרס"ג לקח את המספרים האלה מארבעת השערים וסדרם כסדר שנזכרים שם. שלשת המספרים הראשונים יבאו מן השער הראשון, ורס"ג הציג את המספרים הקטנים קודם המספרים הגדולים. את המספר תרצ"ה לקח מן השער השני (את המספר ר"ד לא הביא פה, יען כי הוא נמצא כבר בהשער הראשון), ואת המספר תקפ"ט לקח מן השער הרביעי. וע"ב הוא מזכיר תקפ"ט אחר תרצ"ה. וכאן נראה באמת שכן היו המספרים סדורים בארבעת השערים לעיני רס"ג.

מספר הזכרון (או המועדים) הגיעו אלינו שלשה פראגמינטים. 1)

שני מכתבים מרס"ג לתלמידיו. בהם יספר רס"ג פרטי המחלוקת עד העת שחכמי בבל כתבו לבן מאיר את מכתבם הראשון. כפי הנראה נכתבו בבבל. החלק הגדול מן המכתבים האלה הגיע אלינו, ונדפסו בס' היובל צד 88.

תשובה לבן מאיר מחכם בלתי ידוע. כותב אחד אשר לא נדע ממנו רק זאת, שלא היה בבלי, כתב תשובה לבן מאיר על תשובתו השנית ועל חשבון אמר"ת במר"ת. מן התשובה הזאת הגיעו אלינו שלשה פראגמינטים 2).

כל הכתבים שזכרתי נכתבו בשנת תרפ"ב, מטבת עד אלול.

זהו יחס הכתבים אל המחלוקת כפי אומד דעתי. כשיתגלו כתבים חדשים נדע עד כמה השערותי צודקות. —

זכרון המחלוקת נשאר ברשימה אחת מן החילוקים שהיו בין בן מאיר וישיבות בבל. הרשימה לא נתחברה בבבל, כי הכותב מינה את השנים ליצירה ולחרבן ולא לשטרות, כחשבון הבבליים. הרשימה נתחברה הרבה אחר זמן המחלוקת, כי אחר שם רס"ג יש מלת ז"ל, ור' סעדיה יכונה בשם גאון וראש ישיבה, וידוע כי רס"ג נתקבל לראש ישיבת סורא בשנת תרפ"ח, ונפטר בשנת תש"ב. נראה שהרשימה נתחברה במצרים אחר שנת תש"ב 3).

---

1) נדפסו במ"ע שונים ומשם בס' היובל מצד 72 והלאה. רס"ג יספר בס' הגלוי: כמו שחברתי בהיותי בעראק (בבבל) ספר בעברית לפי דעת מי שהיה אז (ראש) במה שקרא להאומה מחטא בן מאיר (והוא הנקרא ספר ה)מועדים מקיטע לפסוקים ומוטעם בטעמים (ר"א הרכבי זכרון לראשונים ח"ה קנ"א, ועיי"ש דף קפ"א). ובס' המועדים יספר רס"ג: ויכתבו עליו (צ"ל אליו) בספר השני וגם בשלישי נבחרה לנו שופט.. ויהי כי ארכו הימים בלכת ובא הספרים אל המחטיא והוא ידבק דברי רוח בלי דעת.. ויפנו המבינים אשר בישיבות אל קהלות ישראל... ויאמצו את ידם במועדי אל.. ויהי כקרוא חכמי דת את אגרותיו ויקרעו את בגדיהם.. ויחדלו עוד מענות אותו כי הבינו להם כי בזדון ובעקבה כל מעשיו, ויניחו אותו ליום נקם ועברה השמור לכל מדית.;. אף (העמידו) דבר להועץ עם המבינים מה לעשות לארבעת שעריו אשר בדא מלבו ויאמרו לאמור לא נוכל לבער את כל כתביו מן החוץ והחדר, אבל נכתוב ספר זכרון לדורותינו אחרינו... בעשרים באלול נקראו ספריו הוא יום שני לימי המעשה.. וישלחו ספרים אל כל המקומות (אשר הגיעו שמה) שערי (הממ)איר.. (ס' היובל 79). בהפראגמינט האחר נאמר: תכתוב בספר עקשות המחשיך שהיה אהרן (?) ואל ינקשו בפחזותו.. וכל אשר ידבנו לבו יקרא את מעשיו בקצם באלול הוא החדש הששי לפני בוא החגים.. (שם 72). בס' המועדים נזכרה רק ההוספה של בן מאיר על גבול המולד הזקן, אבל לא נזכרו טענותיו שטען בתשובתו השנית על חשבון ארבעת השערים, בודא מסבה שלא רצו לפרסם את הטענות האלה.

2) נדפסו בס' היובל מצד 92 ואילך. בצדק העיר שם בארנשטיין שהכותב לא היה בבלי, אחר שהוא חושב לחרבן הבית כדרך אנשי א"י, ולא לשטרות, כמנהג אנשי בבל.

3) הרשימה נדפסה עם תקונים במ"ע R.E.J. חלק מ"ד צד 235, גם בס' היובל צד 109.

עוד נזכרה המחלוקת אצל הקראי סהל בן מצליח, שחי בהדור שאחר רס"ג, בזה"ל: ולפני מזה בימי הפיתימי (היינו רס"ג) אשר פתה אנשים ונחלקו במועדים ויעשי אנשי ארץ ישראל יום [אחד] והבבליים וההולכים אחריהם עשאיהו יום אחר, ויאמרו כי אנשי ארץ ישראל חטאו ואנשי ארץ ישראל אמרו כי הם (היינו הבבליים) חטאו, וקללו אלו לאלו, ונדו אלו לאלו ברוב עונות, ויעשי אנשי ארץ ישראל המועד ביום הזה ואנשי בבל עשאוהו ביום מחר (אחר ?), והיו מכזבים אלה לאלה. ויש אנשים משוכני א"י שהלכו אחר הבבליים, וגם השוכנים בארץ שנער הלכו אחר אנשי א"י 1).

הנוצרי אליה מנציבין בהגיעו לשנת 309 למנין ההגרה, היא שנת 921 למנין הנוצרים, כתב: שנת תלתמאא ותשע עלת בשבתא י"ב איר דשנת ארל"ב דיוניא, בה נפל פולגא בינת יהידיא דבמערבא ליהודיא דבמדנחא בהישבאן דאעדיהון, יהודיא דבמערבא עבדו רשא דשנתהון יומא דתלת בשבא, והנון דבמדנחא יומא דחמש בשבא 2). אליה רצה לומר שהמחלוקת התחילה בשנת 309 להגרה שתחלתה היתה בי"ב אייר ארל"ב לשטרות. כי המחלוקת התחילה בתחלת שנת תרפ"ב ליצירה, ארל"ג לשטרות, ובהעת ההיא מנו הערביים עוד 309 להגרה. כי שנת 309 להגרה משכה מן י"ב אייר תרפ"א ליצירה, ארל"ב לשטרות, עד א' אייר תרפ"ב ליצירה, ארל"ג לשטרות עוד יספר אליה שהיה חילוק בין היהודים בנוגע לראש השנה, וכונתו לראש השנה של שנת תרפ"ג שחל לפי חשבון בן מאיר ביום ג', ולפי חשבון בני בבל חל ביום ה' 3).

---

1) לקוטי קדמוניות לר"ש פינסקער נספחים צד 36, וע' פאזנאנסקי J Q R חלק י' צד 154, ס' היובל צד 21.

2) Baethgen, Fragmente syrischer und arabischer Historiker S. 84, מובא מפאזנאנסקי במ"ע I. Q. R חלק י' צד 153. וזאת היא העתקת דברי אליה ללשון הקודש: שנת שלש מאות ותשע (להגר"ה) התחילה בשבת י"ב אייר של שנת ארל"ב ליונים (לשטרות). בה נפלה מחלוקת בין היהודים שבמערב (ארץ ישראל) והיהודים שבמזרח (שבבבל) בחשבון מועדיהם. היהודים שבמערב עשו ראש שנתם ביום ג', והיהודים שבמזרח ביום ה'. —

3) בעת שכתבתי את מאמרי הראשון על מחלוקת בן מאיר לא היה לנגד עיני ספרו של אליה מנציבין. בהיות שהיה קשה לי, מדוע יאמר אליה שהמחלוקת נפלה בשנת ארל"ב לשטרות, ובאמת התחילה המחלוקת בשנת ארל"ג, ע"כ שערתי כי אליה היה מן הפותחים שנה אחת למנין השטרות, היינו מן המתחילים את מנין השטרות משנת 311 קודם סה"נ, בעוד שאחרים מתחילים אותו משנת 312 קודם סה"נ. לפי זה שנת ארל"ב אצל אליה היא שנת ארל"ג של המתחילים משנת 312 (REJ ח' מ"ב צד 178). אך בעת אני רואה שגם אליה מתחיל מנין השטרות משנת 312, אבל אין כונת אליה לומר שהמחלוקת התחילה בשנת ארל"ב, רק ששנת 309 להגר"ה התחילה באותה השנה. אבל המחלוקת התחילה בשנת ארל"ג, והחילוק בראש השנה היה שנה אחת אחר זה. ובזה נפלו מעצמן הטענות שטען נגדי בארנשטיין בס' היובל צד 21.

הרמב"ם והעם

שני ספרים השובים השאיר אחריו הרמב"ם, שני ספרים הרחוקים זה מזה מרחק רב, הן ביסוד השקפותיהם, הן במטרתם, אשר בשבילה נתכון הרמב"ם בהם, והן בסדר חבוריהם, הלא המה: „משנה תורה" ו„מורה נבוכים". אם ב„משנה תורה" היה הרמב"ם רק עורך ומסדר מצוין, הנה ב„מורה נבוכים" היה מחבר ומבאר; אם ב„משנה תורה" התכון רק להמעשיות שביהדות: לעשות המצות ופרטי פרטיהן, הנה ב מורה נבוכים" התכון לעיוניות שבדת היהדות: לתוכה ופנימיותה הנאצלה. ולבסוף אם מטרת ה„משנה תורה" היתה העם כלו שיהיו כל הדינין גלוין וידועין ל ק ט ן . ו ל ג ד ו ל בדין כל מצוה ומצוה ובדין כל הדברים שתקנו חכמים ונבונים" 1) ומטעם זה, כמדומה לי, כתב את הספר הזה עברית, והוא האחד בין ספריו הרבים שכתב בשפה זו, שפה אשר רוב העם נזקק לה—הנה מטרת „המורה נבוכים" היתה רק „יחידי הסגולה" שבדור. „אני האיש, יאמר הרמב"ם על עצמו, אשר כשיציקהו הענין ויצר לו הדרך ולא ימצא תחבולה ללמד האמת שבא עליו מופת אלא כשיאות לאחד מעולה, ולא יאות לעשרת אלפים סכלים, אני בוחר לאמרו לעצמו ו ל א א ר ג י ש ב ג נ ו ת ה ע ם ה ר ב ה ה ו א" 2).

וכשבאים אנחנו להתבונן ולחקור ע"ד יחוסו של הרמב"ם אל העם, ההמון, כשם שלא נוכל להוציא משפט לחיוב, שיחוסו להעם היה טוב ולהביא ראיה מן הס' „משנה תורה", כן לא נוכל לחרוץ משפט בשלילה, שלא התענין בעם ולא התבונן על מצבו הרוחני, ולהביא ראיה מן הס' „מורה נבוכים". „המשנה תורה" שהוא קבוץ חקים מעשיים שבדת, לקוט מן הספרות הרבנית, נועד רק למען העם כלו, „בקטן כגדול", כי הלא המצות נתונות לכלם יחד והרבה מדקדק בה ההמון שאינו מתבונן ואינו חושב, לא כן בנוגע ל„מורה נבוכים" שהוא מכיל דעות עיוניות ופילוסופיות, מובן שהוא לא נועד בשביל העם בשדרותיו הרחובית, ובמובן שהרמב"ם לא יכול להתחשב עם דעותיו ומשפטיו של ההמון ולסגת אחור אם גם רובו נגד דעותיו החפשיות. אבל עלינו להתבונן אל השאלה הזאת: הרמב"ם והעם, מצד אחר, מאותו הצד אשר שם יביע לנו את ה ש ק פ ו ת י ו ה י ס ו ד י ו ת בענין אמונה ודת. פה הוא מתיצב לפנינו בתור א ר י ס ט ו ק ר ט ר ו ח נ י ה מ ב ז ה את ה ה מ ו ן ו א י נ ו ח פ ץ ל ה ש ג י ח ע ל י ו כ ל ל ל ה ב י נ ה ו, ל ת ק נ ו ו ל ה ד ר י כ ו ב ד ר ך ה ט ו ב ה.

1) הקדמתו למשנה תורה. 2) הקדמתו למו"נ העתקת אלהריזי.

הרמב"ם נושא את משלו: „המלך היא בהיכלו ואנשיו כלם, קצתם אנשי המדינה וקצתם חוץ למדינה. ואלו אשר במדינה, מהם מי שאחוריו אל בית המלך ומגמת פניו בדרך אחרת, ומהם מי שרוצה ללכת אל בית המלך ומגמתו אליו ומבקש לבקר בהיכלו ולעמוד לפניו, אלא שעד היום לא ראה פני חומת הבית כלל. מן הרוצים לבוא אל הבית, מהם שהגיע אליו והוא מתהלך סביבו מבקש למצוא השער, ומהם מי שנכנס בשער והוא הולך בפרוזדור, ומהם מי שהגיע עד שנכנס אל תוך הבית והוא עם המלך במקום אחד שהוא בית המלך. ולא בהגיעו אל תוך הבית יראה המלך או ידבר עמו, אבל אחר הגיעו אל תוך הבית א"א לו מבלתי שישתדל השתדלות אחרת, ואז יעמוד לפני המלך ויראהו מרחוק או מקרוב או ישמע דבר המלך או ידבר עמו" 3).

עד כאן המשל. ועתה נשמע את הנמשל ונראה מי הוא המאושר שיוכל לבוא אל בית המלך פנימה ויראהו, או ישמע דברו? — „אשר הם חוץ למדינה הוא כל איש מבני אדם שאין לו אמונה ודת לא מדרך עיון ולא מדרך קבלה וכו'. ואשר הם במדינה אלא שאחוריהם אל בית המלך, הם בעלי אמונה ועיון אלא שעלו בידם דעות בלתי אמתיות וכו'. והרוצים לבוא אל בית המלך ולהכנס אצלו אלא שלא ראו בית המלך כלל, הם המון אנשי התורה. רצה לומר: עמי הארץ העוסקים במצות. והמגיעים אל הבית ההולכים סביבו, הם התלמידיים אשר הם מאמינים דעות אמתיות מדרך הקבלה ולומדים מעשי העבודות ולא הרגילו בעיון שרש התורה ולא חקרו כלל לאמת אמונה, ואשר הכניסו עצמם לעיין בעקרי הדת כבר נכנסו לפרוזדור ובני האדם שם חלוקי המדרגות בלי ספק. אבל מי שהגיע לדעת מופת כל מה שנמצא עליו מופת וידע מן הענינים האלהיים אמתת כל מה שאפשר שתודע אמתתו ויקרב לאמתת מה שא"א בו רק להתקרב אל אמתתו, כבר הגיע עם המלך בתוך הבית" 4).

מזה רואים אנחנו שההמון עמד אצלו במדרגה פחותה מאד. ההמון „הם עמי הארץ העוסקים במצות", הם „לא ראו בית המלך כלל". עליהם לא תשכון גם ההשגחה האלהית כי רק „איש השלם בהשגתו אשר לא יסור שכלו מהשם תמיד תהיה ההשגחה בו תמיד 5)". ומה יעשה ההמון שאיננו „שלם בהשגתו"? הרמב"ם, תלמידה המובהק של הפילוסופיא היונית האריסטוקרטית מביט מגביה על ההמון, הוא בעיניו כבהמה, עזוב למאורעות הזמן ואין עין ה' צופיה עליו בכל עת ובכל שעה. הרמב"ם הפילוסוף מבקש חשבונות ושואל: מה הוא ההמון „עמי הארץ העוסקים במצות" כי תזכרנו? כי „ההשגחה נמשכת אחר השכל ומדובקת בו 6)", ולההמון אין שכל ואין תבונה, לכן גם „נשמה" אין לו, כי הנשמה היא השכל 7). בקצרה: לההמון אין כל, הוא משולל הכל. ובאותה שעה מתאמין היא, הרמב"ם, להעניק את ההמון הזה המשולל זכיות רוחניות. השגחת

3) מו"נ ח"ג פנ"א. 4) שם. 5) שם פי"ח. 6) שם פי"ז. 7) שם ח"א פ"מ ופ"ע.

האלהים והתקרבותו אליו, בספרים המלאים חובות ומצות שעליו, ההמון, לעשותן, ופה תתעורר השאלה: מדוע? בשביל מה? הלא כבהמה נחשב ומה לו ולהמצות?

ואנו שומעים קולו של הרמב"ם, קול גדול וחזק, מחליט החלטה השוללת מאת רוב העם את אלהיו, את כל הרוחניות שבו. הוא אומר: „דע בני שאתה כל עוד שתתעסק בחכמות הלמודיות ובמלאכת ההגיון, אתה מכת המתהלכים סביב הבית לבקש השער, וכשתבין הענינים הטבעיים כבר נכנסת בפרוזדור הבית, וכשתשלם הטבעיות ותבין האלהיות כבר נכנסת אל המלך, אל החצר הפנימית, ואתה עמי בבית אחר" [8].

„השתלמות", „טבעיות" „אלהיות", מי שיש לו כל אלה זוכה לדברים הרבה זוכה לבוא לפני ולפנים, וההמון שאין לו אף מושג קטן מכל זה; ההמון ההולך אחרי „חכמיו" ו„פילוסופיו" כבהמה בבקעה; ההמון השקוע ראשו ורובו בהמון מצות וחקים שהעניקו אותו ב„טיב ס" וב„חסדם" הגדול חכמיו ומלומדיו, ההמון הזה עומד מחוץ, מחוץ למחנה.

זוהי השקפת הרמב"ם ויחוסו אל העם; זוהי השקפת פילוסוף מתלמידי אריסטו וחבריו, אשר הביטו בזמנם הם על ההמון כעל יצורים פחותים; זוהי השקפת איש אשר הביט על היהדות מנקודת ראות הפילוסופיא ולא מתוך ההסתכלות בעולם של היהדות עצמה אותה ההשקפה האמתית שלפניה אין הבדל בין איש ואיש, כלם חוסים בצלה, צל אהבה ואחוה; כלם כ„יחידי סגולה" וכההמון הם איברים לגוף האומה כלו ועל כלם מתנוסס דגל אחד, דגל הלאומיות הישראלית.

שמואל אבא האראדעצקי.

---

8) מו"נ ח"ג פנ"א.

ר׳ אברהם ה„מלאך״.

(לקורות החסידות)

א.

הקדושים אשר לעס ויס לא נולדו פשוטים, כשאר בני אדם וכפי טבע המציאות, ההמון הנוהה אחריהם ורואה קדושה וטהרה בהם, בכל דבריהם ומעשיהם, לא יוכל לתאר בנפשו כי קדושיו אלה נוצרו פשוט כיתר בני תמותה. כשם שהוא מוצא בהם דברים למעלה מן הטבע אחרי אשר נתגדלו ובאו בשנים, ככה הוא מאמין אמונה תמימה, שגם בילדותם ועוד באותה העת שהחלו להתרקם בבטן אמם נעשו עמהם נסים ופלאים, והשגחה מיוחדת השקיפה עליהם ממרום לנחותם להביאם לחיי העולם הזה, לתועלת המין האנושי.

כדבר הזה קרה גם להחסידות הבעש״טנית. הפנטסיה של החסידות לא יכלה לתאר בעצמה כי בנו יחידו של הבעש״ט, ר׳ צבי, יולד פשוט, טבעי, כבן אדם פשוט. לא, פה מוכרח להיות דבר יוצא מן הרגיל. היא נתנה דברים בפי הבעש״ט לאמר: „אני הייתי פרוש י״ד שנה במטה, וזה הע רש עלי בני נולד על פי הדבור״1). כמו כן רקמה הפנטסיה החסידותית את האגדה הנוכחית אודות הולדת ר׳ אברהם ה„מלאך״, בנו יחידו של ר׳ בֶר ה„מגיד״ ממזיריץ, ממלא מקום הבעש״ט: באותו זמן גר ה„מגיד״ בכפר, נחבא אל הכלים ואיש לא ידעהו. פרנסתו היתה מצומצמת וברחקות מאד. זה עתה שב מדרכו, דרך חדשה, דרך הקודש. הוא היה בפעם הראשונה במדזיבוז אצל הבעש״ט, שכל כך הרבה לשמוע אודותיו, שבל כך התפעל למשמע אזניו ע״ד פלאיו ומופתיו. ועתה מה נורא ומה נהדר היה המראה שראה בעיניו! האיש הנפלא הזה הבטיח לו כי בן יולד לו. בן גדול ומהלל, בן אשר יאמר עליו: לית דין בר נש. הוא, ר׳ בֶר, מאמין אמונה שלמה בדבריו: מאמין כי יולד לו עתה בן, אם כי שהרבה שנים חלפו כבר אחרי חתונתו ובנים אין לו אם כי הוא חולה וכבר נואש מלהוליד, אבל הוא, הבעש״ט, הבטיח וכן יקום. ובאותו לילה היה „ליל טבילה״ לאשתו. כדרכה בכל פעם כן גם עתה הלכה רגלי אל העיר לבית המרחץ, אבל בהגיעה לבית המרחץ לא הניחה הבלן לבא שמה, הוא דרש תשלומי—כניסה ובכיסה לא היתה אף פרוטה אחת. כה היתה נאלצה לשוב הביתה. באמצע הדרך פגשה במרכבה נוסעת העירה וארבע נשים יושבות בה. המרכבה עמדה ואחרי שנודעה להגישים סבת הליכת האשה העניה הזאת לקהוה במרכבה

1) שבחי הבעש״ט דפוס קאפוסט תקע״ה.

החזירוה העירה והן שלמו בעדה לבלן בעד כניסתה. אחרי הטבילה הושיבוה שנית במרכבה והובילוה לכפר, מקום מושבה. היא ספרה את הדבר לבעלה, והוא אמר לה:

–התדעי מי הן הנשים הללו? הן „האמהות" שרה רבקה רחל לאה. ומאותו הלילה, מסימת האגדה, נולד ר׳ אברהם ה„מלאך".

עוד הגדה אחת מספרת אופן הולדתו: המגיד נשא אשה מעיר טורטשין, אבל מרוב עניו גר בכפר הסמוך לעיר. פעם אחת, בחורף, צריכה היתה אשתו ללכת לעיר, כררכה, לטבול את גופה. בחוץ היה הקור חזק מאד. לדחות את הטבילה ליום אחר הוא נגד הדין. בחרף נפש עשתה את דרכה לעיר ובעלה ר׳ בֶּר לא ידע מזה, הוא היה טרוד בלמודיו עם תלמידיו, הוא היה „מלמד" בכפר. באמצע הדרך החלה להרגיש כי כחותיה עזבוה, עוד מעט ותקפא מקור. פתאום והנה בית הטבילה לנגד עיניה, היא נכנסה לבית הטבילה. אחרי אשר יצאה משם פגשה באיש שפניו היו כפני איש אלהים. היא חזרה לביתה ותספר את הדבר לבעלה. ר׳ בֶּר ידע היטב את הדרך לעיר ומעולם לא ראה שם בית. וכאשר לא רצה להאמין לדבריה הלך יחד עמדה לראות את בית הטבילה הזה ומה נשתומם למראה עיניו בראותו בית הטבילה עומד ברוך ומקוה כשרה בו.

–לא עביד ניכא לשקרא–אמר אח"כ ר׳ בר לאשתו–ואותו האיש אשר פגשת היה מלאך אלהים.

מאותו הלילה, מספרת האגדה הלאה, נולד בנם ר׳ אברהם ויכנה אותו ר׳ בר בשם: „אברהם המלאך", על שם המלאך שראתה אשתו.

באיזו שנה נולד, לא נודע בברור. כפי שהחסידים מספרים נולד בשנת תקי"א.

עוד בהיות ר׳ אברהם צעיר לימים החל להתנהג בפרישות, מכל תענוגי העולם, אכל מעט וישן מעט, ויתעמק ביותר בקבלה.

אחרי מות הבעש"ט ואביו ר׳ בר ירש את מקומו, בחר בתלמידו הצעיר ר׳ שניאור זלמן מליאדי, מחבר „התניא", להיות לחבר לבנו ר׳ אברהם ויחדיו ילמדו גפ"ת. הוא בחר בליטאי הצעיר הזה אשר עלה בחריפותו ובקיאותו בגפ"ת על יתר תלמידיו ותמורת זה למד ר׳ אברהם עם ר׳ שניאור זלמן „נסתר", שבזה הצטיין מאד. וכפי שהאגדה החסידותית מספרת, למד עמדו המלאך מט"ט את חכמת הקבלה. כפי שהחסידים מספרים חלקו ביניהם את הלמודים באופן כזה: שלש שעות למד ר׳ שניאור זלמן עם ר׳ אברהם גפ"ת ושלש שעות למד האחרון את הראשון חכמת הקבלה וכן הלאה. אבל גם את הלמודים הנגליים הבין ר׳ אברהם בדרך הקבלה. הוא התעמק כה בלמוד הזה עד שלא יוכל להבין למוד אחר היוצא מגדר זה וגם באותו זמן שלמדו החברים הנאמנים האלה בתלמוד, פרש הוא, ר׳ אברהם, את ההלכה והאגדה שבו עפ"י הקבלה. וכאשר ספר זאת ר׳ שניאור זלמן לה„מגיד" השיבו הוא:

– הנח לבני, אתה למוד עמו כהבנתך ע"פ נגלה והוא יפרש את הלמוד כהבנתו הוא. אתה תלמד אותו את הלבוש החיצוני של התלמוד והוא יפרש לך את התוך הפנימי שלו.

ב.

ר' אברהם היה מקורי במדה ידועה. לא אהב להשען על כתפיה דאחרים יהיה מי שיהיה. במאמריו הקצרים והמקוטעים שנקבצו אח"כ בספר אחד בשם „חסד לאברהם", אינו מזכיר את הבעש"ט וגם את אביו, לא כיתר הצדיקים בימים ההם אשר על כל דבר קטן וקל מצאו כעין חובת קרושה להזכיר את האוטורטטים הבעשטני"ם.

ר' אברהם מתאונן ונאנח על אשר ע"י „ריבוי הגלות" נתגשמה הקבלה, וגם החסידות, בת הקבלה, מרגיש הוא לגודל דאבונו, „כי גם זה התחיל להתגשם בעונינו [1]". הוא אשר ראה את החסידות בעליתה על מרום גבהה הרוחני, החל לראות ולהרגיש את התחלת ירידתה. גודל צערו של האיש אשר האידיאה אהובת נפשו יורדת לנגד עיניו מטה מטה,–מובן לכל.

ושנים אחדות אחרי ר' אברהם חי עוד צדיק מפורסם אחד אשר החל להרגיש בירידת החסידות ונפילתה, בשעה שיתר הצדיקים, בימים ההם, לא ראו ולא הבינו את החזיון ההיסטורי הזה, הלא הוא ר' נ ח מ ן מ ב ר צ ל ב, נכר הבעש"ט. גם הוא כר' אברהם, החל להתבונן ולראות שהשפעת החסידות הולכת ומתמעטת מיום ליום, „והתחילו החסידים להתקרר" [2]. אבל בשעה שר' נחמן, המבקר הראשון של החסידות הבעש"טנית, מוצא סבת ירידת החסידות לא מצד החסידים המושפעים, כי אם מצד המשפיעים: „הבעש"ט ז"ל וכמה צדיקים עשו ותקנו בעולם מה שתקנו, ואח"כ כשנפטרו ונסתלקו נפסק הדבר: היינו ההארה שהאירו בתלמידיהם והחזירם להשי"ת לא נמשך מדור לדור רק נפסק [3]". ובשימו אל לב לסבה הזאת השתדל הוא לתקן את החסידות עצמה, להפיח בה רוח חיים ולעשותה לדבר „שיהיה לו קיום לעד [4]. באותה שעה היה ר' אברהם תולה את סבת ירידת החסידות „בעונות" הדור, ולכן השתדל הוא מצדו לתקן את הדור ולשפר מעשיו כדי שיוכל להבין ולהרגיש את החסידות והשפעתה.

במאמריו החסידיים, בהחסידות העיונית שלו, אין אנו רואים שום שינוי ונטיה אל הצד ממהלך החסידות הבעש"טנית בכלל. גם הוא, כיתר תלמידי הבעש"ט וה„מגיד", ראה ב„צדיק", ה„אדם–העליון" של החסידות, יסוד כל הבריאה ונשמתה. „הצדיק, יאמר ר' אברהם, הוא יסוד העולם, שעל ידו בא כל הטוב והשלימות לעולמות התחתונים, כי אי אפשר לבוא שום התגלות לעולם אם לא שיבא תחלה להצדיק שהוא היולי [5]". „הצדיק מביא השגות אלהיות בכל העולמות [6]", „צדיק באמונתו יחיה. פירוש במה שהצדיק מאמין דלית אתר פנוי מיניה, על ידי זה מביא השגת אלהות בעולם. וזהו באמונתו יחיה, כמו יחַיֶה, שמחיה את הניצוצות [7]". ועל ידי הצדיק „נתעלה כל הדור [8]". בקצרה: „הכל הוא בשבילהצדיק [6]", „והעולם

---

1) הקדמתו לחסד לאברהם 2) חיי מהר"ן ח"א ספורי מעשיות ה'. 3) שם ח"ב מעלת תורתו כ"ה. 4) שם. עיין במאמרי „ר' נחמן מברסלב" „הגרן" ח"ד. 5) חסד לאברהם וישלח, 6) שם. 7) שם לך. 8) שם נח. 9) שם וישלח.

נברא בשביל הצדיק [1]", „והכל מתוקן על ידי הצדיק [2]".

הנה כי כן ה„צדיק" הוא היסוד ושורש הכל. הוא המשפיע רוחניות לכל באי עולם. ויש אשר „לא נברא אלא בשביל הדור: לתקן הדור ולהעלות ניצוצות [3], וצדיק כזה שהדור צריך לו: לתקן את הדור ולהדריכו במעגלי יושר, מוכרח להיות לפי דורו, כדי שהדור יבין לו ובעצתו יאבה ללכת. ומוכרח איפוא לפעמים „לבוא תחלה במדרגה התחתונה כדי לעשות שביל שיוכל להיות אח"כ התגלות אלהות [4]". אבל לא כל צדיק מסוגל לזה, ולא כל צדיק יוכל לחיות לפי דורו ולהשפיל את עצמו כפי צורך הדור: „יש צדיק שאינו יכול להנהיג הדור, שאין הדור יכול לסבול אותו, כי הוא משכיל גדול שאינו יכול לבוא למדרגת תחתונים כדי להגביה הדור [5]".

הצדיק אינו עומד על מקום אחד, הוא הולך מחיל אל חיל, ואם לפעמים מוכרח הוא לרדת, כדי להקן הדור, למדרגה תחתונה, הוא עולה משם תיכף ומוסיף לצעוד הלאה, למעלה. „יותר שהם משיגים גדולתו, מוסיף ר' אברהם בשבח הצדיקים, אהבתם מתלהבת יותר ויראתם ובושתם ממנו גדולה מאד, כי כשרואים ויודעים גדולת הבורא ומבינים את גודל אהבה שצריך לאהוב את הבורא שנתן לנו את התורה ותרי"ג מצות כדי שיוכל האדם, שפל בריה כזה, לעבוד את מלך מלכי המלאכים אל גדול ונורא, יש להם ג"כ הנאה זו עד שנתקשרה מחשבתם ביראת הבורא ברוך הוא ובאהבתו בה' [6]"

„עבודת ה'" מנקודת מבטו של ר' אברהם היא רוחנית: אהבת אלהים. „על ידי האהבה נתעלו כל מדרגות התחתונים" [7], הצדיק העובד את ה' הוא עובד רק בשביל אלהים „לית ליה מגרמיה כלום, רק הכל לכבוד הבורא ברוך הוא" [8], וגם תפלת הצדיק אינה בשביל „שימלא השם יתברך את בקשתו, רק התפלה עצמה, כי על ידי זה הוא דבוק להשם יתברך" [9].

„עבודת ה'" היא לא רק ע"י דבור ומעשה, להפך מחשבה טהורה וקדושה יותר גדולה ויותר חשובה היא לעבודת ה'. „המחשבה דבר נש היא נשמתו, זה הוא החלק מן השכינה" [10]. „יש מחשבה, דבור ומעשה. המעשה הוא בקל להכריע לטוב והדבור הוא יותר קשה והמחשבה קשה מכולם להכריע לטוב [11]". והאיש שמדבר בתורה ובתפלה במחשבה בהתלהבות אז תפלתו נשמעת" [12], כי כמו „שיש צירופים בדבור הגשמי כך יש צירופים במחשבה" [13].

ר' אברהם מצוה על הכנעת המדות" [14] ולשבר הגשמיות" [15] ולעשות את חוליו על טהרת הקודש" [16], הכל לכבוד השם יתברך" [17].

---

1) חסד לאברהם קרח. 2) שם בראשית. 3) שם וישלח. 4) שם וישב. 5) שם בהקדמה 6) שם. 7) שם וירא. 8) שם פנחס. 9) שם ויצא. 10) שם לך. 11) שם ויצא. 12) שם. 13) שם וישב. 14) שם בראשית. 15) שם תצא. 16) שם בהקדמה. 17) שם. בראשית.

מכל המדות היתה מדת הענוה גדולה בעיניו ביותר. הוא מטעים את הדבר ע"פ משל לקוח מן הטבע: כמו שאין יכול לצמוח שום תבואה כי אם בהפסד צורה ויבא למדרגת אין, כך לא יוכל להיות שום התגלות בעולם עשיה כי אם ע"י הצדיק שהוא במדרגת אין, ולית ליה מגרמיה כלום 1)". „והצדיק שהוא יותר במדרגת אין, יותר יכול לבא על ידו התגלות לישראל" 2).

ג.

אם בתורת החסידות של ר' אברהם לא נראה שום שינוי מיתר הצדיקים בימים ההם, הנה במעשיותו, בעבודתו העצמית לה', הלך בדרך אחרת לגמרי מבעש"ט והמגיד אביו. ואם הראשונים, הבעש"ט והמגיד, דברו השכם ודבר על לב החסידים לבלי סגף את עצמם וליהנות מן החיים כמובן על טהרת הקודש, הנה הוא, ר' אברהם, כשהוא לעצמו היה נבדל ומפורש מן האדם ומסגף את נפשו מכל תענוג וחמדה גם מן הצרכים היותר הכרחיים. ע"ד אופן הנהגתו בעבודת ה' מספרת לנו האגדה: כל היום היה מעוטף בטלית ותפילין סגור בחדרו. הטלית עטופה על ראשו ותרד על פניו עד חצי גופו ואיש לא ראה את פניו. ויאמר כל העם: איש קדוש וטהור הוא ואין בכח איש פשוט להסתכל בעיניו הפשוטות בפני איש אלהים כזה. כשבאה על ר' זוסיא „הגדול", תלמידו של ה„מגיד", יראת המלאכים-מספר ר' ישראל הריזיני נכד ר' אברהם-„לא היה יכול לסבול אותה ובקש מהקב"ה שיסיר מעליו היראה, וזה היה בר' זוסיא, אבל זקני שהיה מלאך בעצמו, לא הוצרך לזה, כי אבילה שלו היה מעת לעת מעור של בר יונה ואדם אי אפשר לחיות מאבילה כזה"3).

החסידות השתדלה לפאר את ר' אברהם בתור איש אלהים, השולט ברוחו ומכבש את חומרו. היא השתדלה לספר אודותיו סגופים וענויים רבים. כאשר „השיאו אביו אשה, מספרת האגדה, התחיל לצעוק בקול גדול: איך יוכל הוא לרדת כה מטה ולהיות עם אשה? אבל סוף כל סוף כדי לקיים את המצוה הראשונה הבליג על גועל נפשו וכאלו כפאו שד הוליד ארבעה בנים, שני בנים ושתי בנות. ואמר על עצמו: ארבע בעילות בעלתי, וארבע נטיעות נטעתי.

האגדה תוסיף לספר ע"ד גודל עבודתו ודבקותו בה': ר' יצחק מראדזיווי-לאוו, אחד מן החסידים המפורסמים הראשונים, בשמעו את שם ה„מלאך", חפץ לראותו ולהתבונן במעשיו. הוא בא אליו בערב תשעה באב, ושניהם, הוא ור' אברהם הלכו לבית הכנסת לאמר קינות. כל האנשים ישבו על הארץ והחזן החל לקונן: איכה ישבה בדד העיר ירושלים. ר' אברהם התחיל לצעוק בקול מר: איכה! ותיכף הכניס את ראשו בין ברכיו וידום. החזן כלה את ה„קינות", כל העם הלך לביתו ור' אברהם נשאר על מקומו וראשו בין ברכיו, קולו לא נשמע וגם תנועה קלה לא נראתה בגופו. ר' יצחק הכה עד אחר חצות הלילה וילך אל האכסניה שלו. למחרר

1) חסד לאברהם שמות. 2) שם בהעלותך. 3) עירין קדישין.

השכים ר' יצחק לבוא לבית הכנסת ומה נבהל והשתומם בראותו את ר' אברהם על מקומו באותו המצב שהשאירו אתמול. כה ישב ר' אברהם עד ערב. לא להנם, אמר ר' יצחק לחסידים שסבבוהו לשאול אותו בדבר המלאך. קוראים אותו בשם „מלאך". השם הזה נאה לו ונאה למעשיו. עבודה כזו שראיתי ממנו לא עבודת איש גשמי כי אם עבודת מלאך אלהים היא.

גם ר' ברוך המדזיבוזי, זה פטיש כל הצדיקים אשר לא הניח אף אחד מהם שלא פגע בו, אמר: „להוי אנא עבדך פקורא בגו צדיקיא, רוצה אני להיות פקיד על כל הצדיקים"[1]-גם הוא, כפי שהאגדה מספרת, נהג כבוד גדול בר' אברהם וגם הוא קראו בשם „מלאך". ואל יהא הדבר הזה קל בעיניך, יחס כזה מצדו של ר' ברוך מראה על גודל קדושתו של ר' אברהם בעיניו. ר' ברוך מטבעו לא יכול להתבונן בשויון נפש ולראות אם פה ושם מתבצרת עמדתם של צדיקים שונים וחסידים מאמינים בהם אמונה שלמה. הוא בתור נכד הבעש"ט ואשר התפאר כי הבעש ט יבא אליו, אחרי מותו, בפעם בפעם ויורה לו את הדרך-הוא לא יכול לסבול שום „צדיק" או „מפורסם". על כל ה„חסידות" ו„החסידים" הביט כבעל מונופוליה שלי ורק הוא המושל עליהם. והחסידות ידעה איפוא במה להתפאר בספרה כי גם הוא, ר' ברוך, נהג כבוד גדול בר' אברהם. ועוד תוסיף לספר: כאשר בא ר' ברוך לראות את ה„מלאך" ירא להכנס פנימה ורק דרך החלון מחוץ הבית אל חדר ש„המלאך" בו. וכאשר קם ה„מלאך" ממקומו ור' ברוך הביט בפניו נפל פחד גדול עליו ויברח מן החלון וירא להשאר אף בקרוב הבית.

כה ידעה הפנטסיא של החסידות לתאר ולספר אדות המלאך-האנושי הזה. ומני אז אין קוראים אותו בשמו המפורש כי אם סתם „מלאך". זה הוא המקרה הראשון בהיסטורתנו שאלפי אנשים יקראו לאיש בשם מלאך והמה יאמינו באמת ובתמים כי היה מלאך ממרום מלובש עצמות וגידים למראות עין. מה רחוק ומה מוזר הרעיון הזה בדת היהדות.

דרכו זו הקצונית מצאה התנגדות עצומה באביו המגיד. לא פעם ושתים הפציר בבנו לעזוב את דרכו זו, אבל הוא לא שמע לו. גם אחרי מות המגיד, תספר האגדה, „בא פעם אחת מעולם העליון לבנו המלאך הקדוש וגזר עליו בגזרות כבוד אב שיניח הדרך הזה שאחז בפרישות עצומה עד גזיר. שנקרא מלאך כי הוא דרך מסוכן, והשיב לו המלאך כי הוא אינו מכיר אב בשר רק אב הרחמן אל חי, וע"ז אמר לו המגיד הלא לקחת ירושה ממני והשיב לו המלאך כי הוא מוחל את הירושה הזאת ותיכף נשרף איזה חפצים קטנים שהיה לו מירושת אביו"[2].

הספור הפנטסי הזה מראה לנו על התנגדות אביו לדרך ר' אברהם. ובכלל נראה מהרבה ספורים חסידיים שדעת אביו לא היתה נוחה לגמרי מהנהגת בנו. הוא חפץ שבנו יחידו ימשיך את עבודתו הלאה והוא ינחל את מקימו אחריו, כשם

1) בוצינא דנהורא. עיין מאמרי „ר' ברוך ממדזיבוז" בהשלח כרך ט', 2) תפארת **ישראל לר' ישראל, האדמו"ר מטשורטקאב, נכד ה„מלאך".**

שנחל הוא מקום הבעש"ט, אבל בהתבוננו בדרכי בנו ראה כי לא הוא מסוגל לזה: הוא אינו לפי הדור. ולכן השתדל לפנות לו דרך בחיי החסידות. אבל דבריו לא עשו פרי.

ד.

בשנת תקל"ג מת ה„מגיד"... –

אבל צדיק כה„מגיד" לא מת, הוא מת רק למראות עיני האנשים הפשוטים, יאמרו החסידים, אבל באמת הוא חי לעולם. הוא לא הפסיק את השפעתו מן החסידים גם אחרי מותו והוא בא אל ביתו ומדבר עם בנו ר' אברהם כמו בהיותו בחיים. „בא אלי בחלום--ספר ר' אברהם לר' נחום הטשרנובילי--ומדבר עמי ואח"כ אני ניעור משנתי ומדבר עמי בהקיץ 1)"

ה„מגיד" מת. או בסגנון החסידים: המגיד „נסתלק". ה„מלאך" החל לנסוע בערים שונות. בכל מקום בואו שמו, ה„מלאך", הלך לפניו. הוא לא ראה אמנם את החסידים והמה יראו להסתכל בפניו.

ויפגע בעיר פאסטאוו וישב שם. תושבי העיר קבלוהו בכבוד גדול ויפצרו בו שיקבע ביניהם את דירתו. הוא התרצה לזה וישלח גם אחרי אשתו ובניו שיבואו לשם. אבל המגיד אביו, שם במרומים, לא התרצה לישיבתו בעיר ההוא, הוא ידע שם, מספרת האגדה, כי בעיר ההיא נגזר עליו שימות תיכף, ויבא בחלום לאשת המלאך ויצוה עליה לבלי נסוע וכן עשתה.

בפאסטאוו מקום מגורו האחרון היה ה„מלאך" כלוא בחדרו, כדרכו, ואיש לא ראהו. בעת ההיא עבר דרך העיר הזאת ר' נחום הטשרנובילי, תלמיד הבעש"ט והמגיד. אנשי העיר, מספרת האגדה, הקיפו את ר' נחום ויפצירו בו מאד שישתדל אצל ה„מלאך" להתראות לפני העם. ר' נחום הזהירם שבל יבקשו את הדבר הזה כי לא יוכלו להסתכל בפני מלאך אלהים. אבל המה עמדו על דעתם. למרות אי חפצו נתרצה להם. בעת ההיא היתה „ברית מילה" אצל אחד מבני העיר. ונתכבד המלאך להיות „סנדק". ור' נחום „מוהל". הברית היתה בבית הכנסת. כל העם נקבצו לבית הכנסת. ונעשה נס שבל אנשי העיר נכנסו פנימה. המלאך בא וטליתו יורדת עד ברכיו. הוא ישב על הכסא לקבל את הילד, לאט לאט החל להגביה את הטלית מעלה מעלה. כל העם עמד בכליון עינים וחכה. עוד מעט, עוד רגע ויראה בעיניו פני מלאך אלהים. עוד מעט וגם הוא, ההמון הפשוט, יראה פני אלהים ויחי. אבל מה נרעש ונפעם היה העם בראותו את פניו הגלויים, פחד גדול נפל עליו ויברח מבית הכנסת וברוב יגיעה נשאר „מנין" אנשים. גם ר' נחום, מסימת האגדה, נבהל הפעם וחלפו נפל מידו. בעבור ששה חדשים לשבתו בפאסטאוו חלה ר' אברהם וימת שם בשנת תקל"ז י"ב תשרי. והיו ימיו לערך שלשים ושש שנים. ויגדל המספד

1) שבחי הבעש"ט הנ"ל.

עליו מאד. ור׳ פנחס מקאריץ, אמר: לולא נפטר המלאך בהיותו כל כך צעיר לימים היו כל הצדיקים מניחים את נשיאותם ויכנעו לפניו.

אחרי מותו חפץ ר׳ נחום, שנתאלמן מאשתו לקחת את אשת ר׳ אברהם לאשה. וישלח את בנו של ר׳ אברהם, ר׳ שלום, שגם הוא הפץ בזה, לדבר באמו. „ויהי בדרך, מספרת האגדה, ויחלום הרב מהר״ש והנה טרקלין גדולים נאים ומהודרים ואביו הרב זצוקל״ עומד על פתח הטרקלין ושתי ידיו על הגג ויזעק בקול גדול ויאמר: מי הוא זה ואיזהו אשר מלאו לבו ליכנס בטרקלין שלי ויקץ ויבן עד היכן הדברים מגיעים ויחזור לביתו בשלום״ 1).

האגדה הזאת משתדלת להראות שאחד היה ר׳ אברהם במצבו ואין שני לו בין הצדיקים.

לשנים, אחרי מות ר׳ אברהם, עבר דרך העיר פאסטאיו ר׳ ישראל פאליצקער, אחר מתלמידי המגיד ואיהב נאמן להמלאך. הוא השתקע בעיר כדי להשתטח על קברו. בשובו מבית הקברות, מספרת האגדה, קרא אליו את ה„חברא קדישא״ ויצו עליהם לאמר:

—אני הולך למות. המלאך קורא לי מבית הקברות, הוא בדד וגלמוד פה. והיה אחרי מותי תקברוני סמוך לקברו.

אחרי הדברים האלה עלה על המטה ויגוע וימת, ויעשו כאשר צוה.

אנשי העיר מראים עתה על גל אחד סמוך לקברו של המלאך, שהוא קברו של ר׳ ישראל.

אחרי שנים, תוסיף האגדה, בעבור ר׳ שניאור זלמן מלאדי, חברו של המלאך, דרך העיר ההיא לא חפץ לבוא העירה באמרו:

—להיות בעיר ולבלי להשתטח על קברו של המלאך אין זה דרך כבוד. ולהיות על קברו גם כן אין אני חפץ, ירא אני פן יעשה עמדי כאשר עשה עם חברי ר׳ ישראל מפאליצק.

על קברו של המלאך עומד בנין ישן נושן והמקום הזה קדוש בעיני ההמון, להתפלל בו על כל צרה שלא תבא.

ככה חי ומת אחד מקדושי ההמון אשר העריצהו והקדישהו כמלאך אלהים והפנטסיה שלו רקמה את חייו ומותו באגדות מפליאות.

שמואל אבא האראדעצקי.

1) שבחי הבעש״ט הנ״ל.

הגרן

מאסף לחכמת ישראל

נערך ויוצא לאור

ע"י

שמואל אבא האראדעצקי

ספר ששי

ברדיטשוב

בדפוס של חיים יעקב שעפטיל

שנת תרס"ו לפ"ק

ГА-ГОРЕНЪ

СБОРНИКЪ СТАТЕЙ ПО НАУКѢ ЕВРЕЙСТВА.

Редакторъ-издатель

С. А. Городецкій

(Шестая книга)

Дозволено Цензурою, Кіевъ 31 Августа 1905 г.

БЕРДИЧЕВЪ

Типо-Литографія Я. Г. Шефтеля

Никольская ул. д. Калашникова.

תכן הענינים

רש"י

למלאת שמנה מאות שנה למותו

(דתתס"ה — התרס"ה)

הודות לתכונותיו הנפשיות, מוסריותו הטהורה, יצירתו המקורית והשפעתו העצומה הנהו, רבי שלמה יצחקי, אחד הטפוסים המופתיים. בעבודתו על שדה באור התלמוד וכתבי הקדש העמיד את עצמו בשורה הראשונה בין יתר המפרשים. בדיוקנו הרוחני של רש"י בולט ביותר אותו השרטוט המסמן ומציין את כל האנשים הגדולים: לסגל ולעכל באופן מיוחד את פרי עבודת הרוח של הדורות הקודמים ולתת לו צורה חדשה ומקורית. ההגיון הבריא והרגש החי כיעו לו הרבה לאסוף ולעשות את החלקים הקטנים והמפוזרים לחטיבה אחת שלמה בסדורה וברוחה. עוד צד אחד מעבודתו ראוי לשימת לב: לבאוריו ופירושיו יש ערך כללי ומעטים שם מאד הפרטים הנושאים עליהם את חותם הזמן ורשמים הנוגעים לחייו הפשוטים, הצנועים והמלאים תם וענוה.

בכל מקום שהממשיות חסרה משלימות האגדה והפנטסיה את החסר. רשימות קצרות שיש להן איזו נגיעה לחייו, לסביבתו, לדורו ולחוג מכיריו אפשר למצא רק זעיר שם זעיר שם בתוך פרושיו, מעורפלים ומעוננים, ורק עין חודרת של חוקר הזמנים יכולה למצאן ולהוציא מהן את סגנון המציין אותו ואת טבעו העיקר. אך היא, האגדה, הנותנת לבוש מוחשי לרעיונות מופשטים, מספרת באופן יותר פרטי מעט מקורות חייו: האגדה מספרת, כי רש"י בנו של אב חסיד ומלומד היה, מנכדי ר' יוחנן הסנדלר; כן היא מקשרת את רש"י בתוך שלשלת אותם המאורעות, היסורים והתלאות שסבלו קהלות הרינוס מידי הצלבנים, והוא ראה מראש את אחרית הרעה של מסע הצלב הראשון.

כאמור יש לנו רק מספר מועט של ידיעות היכולות לתת לנו מושג נאמן ע"ד הסביבה שחי בה ולהקל את ההסתכלות ואת ההבנה ביצירתו של רש"י בכל היקפה. לידיעות מדויקות ע"ד רוח הזמן וחוג הקולטורי שבו חי, פעל

ויצר יש ערך נכבד, כאותו הערך שיש לכל המאורעות והמקרים ההיסטוריים המבארים ומאירים את אישיותו. למרות מה שהשתמשנו כבר בכל הענינים הנוגעים לתולדותיו, הנה עקבות חייו מכוסים בערפל ובאבק תעלומות. לפיכך גדול ערכם של השרטוטים הקלים והמקוטעים ע"ד זמנו ודורו, תהלוכות החיים, הקבלה והמנהגים שאפשר למצא פה ושם, כי שלא בכונה הוא מאיר בהם את אישיותו בעצמו.

רש"י היה יליד זמנו וחניך סביבתי שהסתגל אליה והתגעגע עליה. האגדה שהמריצתהו לנוד שבע שנים רצופות אינה אומרת כלום על אדות רגש הגעגועים לארץ המולדת שהיה פועם בלבו. הערה קטנה בבאורו לאיוב ל"ט י"ח מראה לנו את השקפתו על הנדודים: „כל לשון המראה כאדם שזונה לבו לצאת ממדתו ומגידולו ומארצו לשוטט לו בארצות ולנסות לו מדות אחרות, כמו בן סורר ומורה". זה מראה שהוא חשב את הנדודים לדבר חטא ופשע.

האידיאל של רש"י היה איש האשכולות, איש, „שהכל בו: תורה באמתה ואין דופי ושכחה ומחלוקת" (סוטה מ"ט ע"א). שאיפתו היותר חזקה היתה להגיע לידי אותו האידיאל, כי מלחמה ומחלוקת זרות היו לרוחו. מענין להתבונן אליו בשעה שהוא משיג על אחרים. סגנון וכוחו ופולמוסו רך ועדין, נוגע רק בענין, מפני שהוא מבקש רק את האמת לאמתה ואינו משתמש בשגגות חבריו להתגדר ולהתקשט בזה. זרה ובלתי ידועה היתה לו קנאת סופרים. בבארו את המלה „אשכולות" (סוטה מ"ט ע"א) היתה כונתו בלי ספק על הוכוחים הנלהבים שבבתי המדרש שבזמנו, שכל עיקרם היה לא הבאור האמתי והנכון, אלא התגדרות חיצונית בלבד. בחולין פ"א ע"א כתב: „ופירוש משובש הוא מאדם חריף ומפולפל". בחירו רצתה נפשו בו לא היה איש אשר בכח סברתי עוקר הרים וטוחנן זה בזה, ובכל זאת משבח הוא חכמה וחריפות סנהדרין מ"ב א', ערובין ס"ז א', מנחות צ"ה א', כתובות ע"ז א', ק"ג ב', קדושין כ"א ב'.

מביא לפירוש התלמוד לא כתב רש"י ולזה יכולים לשמש דבריו בעבודה זרה י"ט ע"א: „ילמד אדם מרבו עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה בפיו ואח"כ יהגה יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ, ובראשונה לא יעשה כן שמא יבטל והרב לא ימצא לו כל שעה, ועוד לאחר ששנה הרבה מתישב בתלמודו". כי שתי עיקריות רחפו לנגד עיניו בפירושו, הגירסא—כלומר: למצוא את הנוסחא הנכונה,—והבאור האמתי והמדויק". הוא אינו מבקש בתלמוד את הצד הדתי החקי של ההלכה, כי אם את ההארה וההבנה האמתית בחלוקי הדעות, והלכך אינו שם לב כלל להביע את משפטו ודעתו ובכלל לנגע בבקרת התכן אלא שהוא חפץ להשאר רק מבאר ומפרש.

בתור ספרי עזר לקביעת הנוסחא הנכונה שמשו לו ספרי רבותיו, ספרו של רבנו גרשם, כתב ידו של רבי יצחק בן מנחם ועוד. פעמים רבות הוא מזכיר את הקונטרס של רבינו יעקב בן יקר, את הדברים שקבל מ„יסודו של רבינו יעקב" (סוכות מ״ה ע״ב), מהש״ס של רבינו יצחק הלוי (שבת קנ״ו ע״ב). הרבה דברים מרבינו יצחק הלוי הוא מביא מספרו „סדר קדשים" (שבת קי״ט ע״א, זבחים נ״ו ע״ב, חפש מטמונים י״א). ובודאי זה חלק מהש״ס הנזכר.

עשיר בהערות נכבדות בנוגע לקביעת הנוסחא הנכונה הוא פירש״י לזבחים. במקום אחד (קט״ו ע״א) הוא מעיר: „הגרסנין שני את הלשון". מי הם אותם הגרסנין, קשה לדעת. בלי ספק זהו תאר קרוב להתארים: „קרא, נקדן, דייקן", אנשים שהתעסקו בבקרת הנוסח המדויק, הקרי והכתיב והנקוד שבכתבי הקדש. הגרסנין קבצו, כנראה, כתבי יד שונים של התלמוד והשוו אותם עם אכסמפלירים מוגהים. את אחד מהם, שלמה הכהן, הגרסן, מזכיר רבי יצחק בן משה ב„אור זרוע" (I 16 א׳) 1).

אחרי עיון רב במקורות שונים באנו לידי שתי החלטות, האחת בנוגע למוצאו של פירש״י והשניה בנוגע למקור ה„לועזים" המלים מלשון צרפת הקדמונית שרש״י משתמש בהן בשביל לבאר מושגים קשים.

כידוע נדפס בהוצאות התלמוד שלנו הפי׳ בקונטרס. כלומר: המהדורה השלישית של פירושו. המהדורה השניה צריך להיות „פירש״י" הנמצא בשלמותו לברכות, לביצה, יומא, מגלה, תמורה וחגיגה ושהתוספות מביאים במסכתות אלה, מהפירוש כפי שיצא מתחת ידו בפעם הראשונה, בלתי מוגה ומתקן, נשארו לנו רק קטעים. רש״י באר את כל התלמוד, אבל לא בכל המסכתות הגיע פירושו לידי מהדורה מוגהת שלישית, היא הפי׳ בקונטרס הנושא עליו חותם רשמי, בתור באור מתוקן כל צרכו שצריכים להשתמש בו בבתי המדרש.

שם הפירוש, פי׳ בקונטרס, מראה על דרך חבורו. הערות שונות שהיו רשומות בקונטרסים קטנים שונים, כעין: הערות בקרתיות בנוגע לגירסא שנכתבו בראשונה על גליונות התלמוד ונקבצו אח״כ לקונטרס; הערות בנוגע להתרמינולוגיה של דרכי הפולמוס התלמודי „ומשני, ופריך, בתמיה"; באור מלים וענינים; באור מלים לועזיות, — כל הקונטרסים הללו נקבצו לכרך אחד, לטומוס אחד, ומזה נוצר הפי׳ בקונטרס וזה גם מוצא שמו 2).

יש עוד אופן אחד שעל ידו אפשר לבאר את מוצאו ויצירתו של פירש״י לתלמוד. אפשר שתלמידיו רשמו את באורי רבם במחברת מיוחדת ואחר כך

1) עיין צונץ Zur Geschichte ואפשר התאר גרסן משיג חכמי התלמוד אשר שקדו ועמלו בהגהת הש״ס ועיין ב״ז באכער בספרו: Zur Terminologie der Amoräer.

2) עיין ברש״י לשבת קט״ז ע״א: „טומוס–קבוצות קונטריסים היו כתובין תורה נביאים וכתובים".

נוצר מזה פירוש שלם, כעין שנוצרו התוספות. כי האחרון נוצר בדרך כזו, — יש לנו די ראיות. כן נכתבו תוספות לפני רבי שמואל בן מאיר (ספר הישר פ"ה ד', הגהות רבינו תם) 1), לפני רבי משולם (תמים דעים ט') תוספות רבי' יהודה לפני רבי' יצחק בן שמואל (אור זרוע ק"י א'), תוספות רבי' יצחק בן מרדכי לפני רבי' יצחק בן אשר (אור זרוע לבבא קמא סי' רצ"ז), תוספות רבי' יצחק בן אשר לפני רבי' אליהו בן יהודה (אור זרוע א' קנ"ה א'), תוספות רבי' אליעזר בן יצחק לפני רבינו יעקב תם (אור זרוע ב' ל"ב ב'). בתור ראיה המוכיחה את אמתת השערתנו יכולים אנחנו להוסיף את המבטא המקובל „פירוש לפני", למשל: הר"ר שמעיה פ י ר ש ב ש ם ר ש " י (א"ז א' מ"ה א'); הר"ר שמעיה ור' שמחה מויטרי תלמידי רב' שלמה פ ר ש ו ב ש ם (שם צ"ז א'); „וכן כתבו רבותינו שפירשו התלמוד לפני רבי' יצחק הזקן". ובהיות שיצירות ספרותיות מתוך תקופה אחת נוצרות בדרך אחת אפשר להקיש מדרך יצירת התוספות על דרך יצירת פירש"י, שבנוגע לבאור המקומות הסתומים פרושו דומה להתוספות.

פירוש רש"י לתלמוד הוא מאורע גדול וחשוב שעד היום לא פסקה השפעתו, ויצירה של תקופה שלמה. המהדורה השלישית הופיעה בלי ספק אחרי מותו.

בנוגע למוצא „הבלע"ז" צריך להבדיל בין המלים הלועזיות הנפגשות בפירוש התלמוד ובין אותן המלים הנמצאות בפירושו לכתבי הקדש, הראשונות הן באורי מלים ומושגים בודדים בשפת צרפת העתיקה, והאחרונות, שבכתבי הקדש, באור משפטים שלמים. בכלל לא היה האמצעי הזה המצאתו של רש"י. רבנו גרשם מאור הגולה היה הראשון שהתחיל להשתמש במלים לועזיות במקום שבאורים בעברית לא היו מספיקים ומבארים כל צרכם. תלמידי רבינו גרשם, שהיו רבותיו של רש"י, מסרו בלי ספק להאחרון הרבה מבאורי המלים שקבלו מרבם. למשל (בשבת י"ב ע"א) „בומיטיא—גומיט", „אפיקטוזין, — גומיט בלע"ז כ ך מ צ א ת י". מרבי יצחק הלוי שמע רש"י את המלה „Baies" (שבת קכ"ח ע"א), מרבי' יעקב בן יקר קבל את המלה„ פילגום לבים (עירובין י"ט ע"א) וגם „ארק בלישטרא (פסחים קי"א ע"א). ולא רק באורי מלים, אלא גם פירושים של משפטים שלמים שבתנ"ך קבל מרבינו גרשם. בבאורו לישעי' מ"ו א' הוא מזכיר את העתקת הפסוק „כרע בל וכו'" בשם רבינו גרשם. במקום אחר (פסחים קי"א) הוא מביא בשם רבי יעקב בן יקר שקבל מרבינו גרשם את העתקה „ארק בלישטרא" ואת אותו הבאור הוא מביא גם בפירושו ליחזקאל כ"ו פסוק ט' בשם: „ויש לועזין". ההשערה כי „ויש לועזין" (ירמיה ב' כ"ב, יחזקאל כ"א כ"ו, כ"ו ט', „לעז אחר" יחזקאל

ed. Rosenthal № 8, 14. (1

כ"ג ה', מ"ז י"ח; „ויש אומרים" ירמיה י"ד ז', י"ז ו') צריכים להיות תרגומים שבכתב ולא ע"פ, כעין „ויש פותרים" פרושים שבכתב, קרובה לאמת. מאמתים את ההשערה הזאת גם דברי התוספות לברכות ח' ע"ב „שנים מקרא ואחד תרגום". היו כאלה שחשבו שהיו צריכים לקרא במקום התרגום גם העתקת התורה לשפת התלמוד שהיתה מובנה לעם בזמן ההוא, אבל רבינו יהודה שור ליאון מתנגד לזה ואומר, כי ה„תרגום" היה לא רק תרגום פשוט ומשועבד אל המקור, אלא שבאר והאיר את כל המקומות הסתומים במקום, והלכך צריך להניח שהעם היה צריך לקרא רק את „התרגום" בלבד, בעוד ש„הלועזיות" היו רק העתקות מלה במלה.

אין אנו מתענינים כלל בדבר אם בכלל היה מין תרגום שאינו עכשיו במציאות, העיקר הוא אף כי לא לכל התנ"ך, אבל לספרים אחדים היו אל נכון באורים לשפת המדינה 1) ובלי ספק היו באורים כאלו גם לנגד עיניו של רש"י והוא השתמש בהם. כשאנו מסתכלים בשום לב אל המלים הלועזיות שברש"י לספרי הנביאים אי אפשר לנו להשתחרר מן הרשם כי באורי מקומות ומבטאים שלמים היוצאו מתוך תרגומים לועזיים כתבי יד שונים. זהו מובן ונכר מתוך הסגנון ומתוך התכן.

הלועזים שברש"י הם קוי־חמה המפזרים קצת אור על הסביבה, על החיים שהצטמצמו בחוג צר של למוד התלמוד—על הארץ ועל מנהגיה, זעיר שם זעיר שם אפשר למצא גם הערות המתארות את עיר מולדתו של המחבר.

1) בעבודה זרה י"א ע"ב פרש"י חגתא דטייעי, יום לשנה מתקבצין כל סוחרי העיר לאכול ולשתות ולחוג לשם ע"א פלונית וכאן קורין קופנדרי"א. הבלע"ז הזאת אי אפשר שתהיה Companie כמו שכתב המרפא לשון אלא מלה משובשת היא וצ"ל Saint-André יום של אחד הקדושים הנקרא: André והאותיות ק ו פ במלה קופנדריא הן תחת ק ד ש כמו שמצינו בשמות המקומות מחיברים עם Saint שכתבו היהודים שבצרפת: קדש. עיין ספרו של החכם גראס: Gallia Judaica צד 351, 350.

באותו דף כתב רש"י ד"ה חוצה לה מותר: לשאת ולתת עם היושבין חוץ לעיר שאין נמשכין אחר אותה ע"א שכן מנהג זה עובד את שלו וזה עובד את שלו ויום איד של אלו אינו ביום איד של אלו ע"כ. לכל עיר ועיר יש לו פטרון מיוחד. לעיר טרוייש היה פטרונו Saint Loup.

שם י"ב ע"ב כתב רש"י ודרך העכו"ם להיות להם יום שוק ויריד ביום אידם. הנוצרים רגילים לקבוע את יום השוק בחגיהם.

שם י"ד ע"א מדבר רש"י ע"ד משתה של מריעות שעושין הנערים זה

1) עיין Un glossaire hébreu-francais du XIIIe-Siéçle שהוציא Lambert et Brandin Paris 1905 ועיין עוד ב"ז באכר Jewish Quaterly Review Juli Heft.

עם זה וקורין קמפרויישא (Compére séance).

2) את המומסים של המשתאות (jongleur, joglar) מזכיר רש"י בשעה שהוא מבאר את „מרקיד בי כובי" בהראותו על הליצנים שהיו חוזרין על בתי המרזח והיו יוצאין במחול בעד כוס יין. בנדה י"ז ע"א הוא מדבר ע"ד הלצים שהיו מתעסקים במעשי כשפים ושהוא קורא להם „גרמנטיר" (necromant). בשבת ס"ו ע"א הוא מזכיר מעשי פלאים של הליצנים. הליצנים הם אל נכון אלו שהיו מלוים את מנגינת הפנדורא ועברו אחר כך להצגת העויות מגוחכות ומעשי מומסים ואקרובטים. ברש"י לעבודה זרה נ"ח ע"ב מוצאים אנחנו כי ה Maccus, Bucco, Lalios, Garrulus של העמים הקדמונים הם מפלגות ומינים שונים של הליצנים. האחרונים היו מתהלכים גם על מוטות בשביל לבדח את העם [1]. ע"ד הצגת חזיונות, שלא היו ידועים במאה האחת עשרה, אין גם לרש"י כל מושג. התיאתרון מתחיל את תולדותיו מארמונותיהם של הנסיכים והמלכים. לעמת זה הוא מזכיר את הקרקס, מקום מלחמת השורים הפראים,—מקום השעשועים היחידי של ההמון בדורות ההם.

3) בגיטין צ' ע"ב בדבר התלמוד ע"ד סמני הזונה, נותן רש"י הערה חשיבה ע"ד "Décolletage„ שהיה נהוג אז בצרפת „ופרוחה משני צדדיה אצל אצילי ידיה כדרך אדומיות שבצרפת שבשרן נראה מצדיהן". ע"ד הצעיף שהיו נשי טרוייא מכסות את פניהן הוא מזכיר בכתובות י"ז ע"ב.

4) בהערתו לשבת קמ"ט ע"ב „כגון בני אדם המציירים בכותל חיות משונות או דיוקנות של בני אדם ושל מעשים כגון מלחמת דוד וגלית וכותבין תחתיה זו צורת חיה וזו דיוקנית פלוני ופלונית", הוא מכוין בלי תפונה אל הציורים שהיו מציירים על כתלי הבתים בעיר מולדתו. האהבה להחלק הספורי שבתנ"ך היתה חיה ונפרצה בימים ההם ואותו החזיון הנפלא והיפה כל כך בפשטותו הפטריאכלית שמש בתור חמר להאמנות הציורית. במצודות האבירים שבימי הבינים היו מצוירים הרבה מחזות שתכנם לקוח מספורי התנ"ך, יחד עם תמונות חיות שונות.

5) את כנוי שר ארצו Comte מוצא רש"י בהקומטין שבתלמוד (שבת קמ"ה ע"א); את החצר הוא מזכיר בבראשית מ"ה Seuescaleus; Maisonnée בכתובות ס"א ע"א, סוכה כ"ט א'; את שר השקה המוזג את Senechal,

1) גידמן Erziehungswesen צד 60 כתב: „ללכת על מוטות זה ענין הלצים". מתוך דבריו משמע שהוא אינו מכיר את תאר השם של לצים, לצנים. ובוודאי השם מתאר את הכת של jungleurs אנשים רקים ופוחזים מלוים את המשוררים נקראים בשם, troubadours, trouveres. ולאלה כון רש"י בהזכירו את הלצנים. וראיה לזה בתהלים א' א' מתרגם את מושב לצים „Gabeurs" וזה ענין אחר.

היין אל הכוסות, échanson, בסנהדרין ק״ד ע״ב; את שר הרכוש, trésoriér ביחזקאל ל״ה ד׳; „הרניים״, מלה משובשת מן arrangeur, כתובות נ׳ ע״ב; בתרגומו את „המלצר״ שבדניאל א׳ „מאישטרי באלא״ (Maistreculine)— שר המזונות—הריהו חושב בלי ספק ע״ד משרה חצרנית; ע״ד פקידי העיר הוא מזכיר בתהלים ק״ט ח׳ prévôte, וע״ד משרת המיניסטרל בשבת מ״ט ע״א, קמ״ח ע״א, בבורות ל׳ה ע״א.

6) בשמואל ב׳ כ״א ט״ז · „והוא חגור חגורה חדשה, ושמעתי שאותו היום נתחנך ללבוש כלי מלחמה ודרך המחונכים לעשות נצחון וגבורה ביום חנוכם לקנות שם לכך״—, האינו מכוין לזמן האבירות, לשעה שנמסרה החרב „להבורשה״ page שנכנס למפלגת האבירים ונחשב בתור חברה?

7) במלכים ב׳ י״א ד׳ הוא מבאר את המלה „כרי״ בתרגום bannière (לגיון, מחנה) ומראה על קבוצת גבורים ידועה בזמנו.

8) על כלי הנשק שהיו משתמשים בהם בזמנו הוא מראה: gèse-courte החרב הקצרה של הגללים, לשון אשכנז „דומלנא״ (שופטים ג׳ ט״ז); hault הנצב (שופטים ג׳ כ״ב); nasal—מצחת נחשת—(שמואל א׳ ו׳); héaumes— כובע נחשת—שם; Carquois—אשפה—יחזקאל כ״ז י״א; frondola, קלע, משלי כ״ו ח׳; pierrière, מפוצץ אבנים, יחזקאל כ״ו ט׳. ירמיה כ״ד א׳ החרש והמסגר מבאר רש״י le maitre et le portier ובודאי כוון בזה לענין ידוע בזמנו, לשר המבצר ולשוערו. יחזקאל ל״ג ב׳ באדיטה vedette. שמואל א׳ י״ד ט״ו guet שומרים. ירמיה ל״א ו׳: צופים בראשי מגדלים גבוהים להברת קול נשמע למרחוק בלושטדיר bulistair מורה בקשת לחיות חולין ס׳ ע״ב.

9) מיני משחק. משחק בקוביא (שבועות ל״א ע״א) מתרגם רש״י פרמיילא (pareille); משחק התערבות; שחוק הפספסין (קידושין כ״א ע״ב, סנהדרין כ״ה ע׳ב) mérelle; משחק השח échecs (כתובות נ״א ע״א); משחק בכדור „פלוטא״ peloton (סוכה ל״ו ע״א). בסנהדרין ס״ח היא מתאר את כדור המשחק שהיה „משל עור וממולא צמר״ (ישעיה כ״ב נ״ה). את המשחק בכדורים התיר בימי החגים ולא את המשחק באגוזים (ביצה י״ב ע״א, תוספות „הכי״). אבן הזוחלת (מלכים א׳ א׳ ט) אבן שהיו הבחורים מנסין בהן את כוחם להזיזה ולגררה.

10) בזמן התלמוד היו נמצאים לפני הבתים מיני מבואות מכסים, אכסדרות. ולבאר את זה באופן מוחשי הוא מזכיר את „הקלוישטרא״ שבזמנו (סוכות י״ז ע״א).

11) בבארו את המלה „פנקס״ הוא מזכיר את הלוחות שהגלחים היו כותבין עליהם (נדה ל׳ ע״ב). על לוחות השעוה הללו שהיו מחברים יחד

היו הסוחרים כותבים במכתבים (קידושין כ"א ע"ב, עבודה זרה כ"ב ע"ב).

12) בבאר רש"י את המלה „גלטורי" הוא כותב: „קמיעות וכתבים של מכשפות ושל שמות קורין בלשון לטין של מינין קלוטורום" (שבת ק"ג ע"ב). כל המשפט הזה בלתי מובן הוא וכנראה נפלה איזו טעות „בלשון לטין של מינין"--דבר שאי אפשר להבינו. רש"י אינו מכנה בשום מקום את השפה הרומית „לטין". ולבאר את המלה „קלוטורום" —Occultiores—ספרי סתרים—אפשר רק בדחק (קהוט ערוך השלם I א' א'). ודילמא י"ל שרש"י לא כוון לתרגם „קמיעות וכתבים" אלא „מכשפות" ולטין צריך להיות „לוטין"—lutin—מכשפים. המלה הזאת נפגשת אצל רש"י בתרגמו „בן נפילים" (בכורות מ"ד ע"ב) ובמעילה י"ז ע"ב בבארו „בן תמליון". בשני המקומות הללו נפגשת המלה „נוטיון". חושבים אנחנו שקלוטורום הוא מטעה מן המלה קופולט Kobold. לפי דברינו אלו צריך להיות בפרש"י לשבת ק"ג ע"ב: גלטורי: קמיעות וכתבים של מכשפות ושל שמות קורין בלשוננו לוטין ושל מינין קופולט". רש"י מבדיל בין lutin ובין Kobold, לוטין הם המכשפים העושים מעשיהם בלהטיהם וקופולט—אלה המכשפים באמצעים שונים.

ועוד יש לפרש דברי רש"י קמיעות וכתבים של מכשפות ושל שמות קורין בלשון לטין ש ל מ י נ י ן ק ל ו ט ו ר ו ם? מלות: של מינין קלוטורם הן Salamonis clavis, בוודאי כוון רש"י בזה לספר אחד ידוע בזמנו ונקרא מ פ ת ח ש ל ש ל מ ה בלשון לטין. הרבה דברים של כשופים היו הקדמונים מיחסים לשלמה המלך אשר מלך על העליונים והתחתונים וידועה חתימת טבעתו של שלמה המלך אצל העמים.

איוב ה' כ"ג מבאר רש"י אבני השדה מין אדם הן וחית היער היא שנקרא גרויש בלע"ז garous.

13) דרשנים היו עומדין ודורשים מדי שבת בשבתו (סוטה מ"ט ע"א), לשמוע את הדרשות היו נאספים המון העם ונשים (שבת ל' ע"ב), ולפעמים דרשו לפניהם גם בדברי הלכה (שם קט"ו ע"א). מנהג צרפתי אחד הוא מזכיר בסנהדרין ק"א ע"א: ביום טוב היו דורשים על כוס יין, לחמר הדרשות שמשו אגדות שונות מתבלות בפסוקי התנ"ך. „אבל אם אומרו בזמנו על המשתה כגון שהוא יום טוב ונוטל כוס בידו ואומר עליו דברי הגדה ופסוקים מענינו של יום מביא טובה לעולם".

14) מתוך הרבה הערות ובאורים רואים אנחנו שרש"י הסתכל היטב לעבודת אומנים שונים והרבה מושגים טכניים לקח מהם. מזכיר הוא: דרך ת ו פ ר י ב ג ד י ם (שבת כ"ט ע"א), דרך ה ר צ ע נ י ם שבת ע"ה ע"ב, סנהדרין ס"ח ע"א), דרך ה צ ו ב ע י ם (מנחות ע"ב ע"א), עושי ת ר י ס י ן, מצחצחי ח ר ב ו ת ,קידושין ל"ה ע"ב), ס ר י ק י ם (שם פ"ב ע"א), ב ע ל י

מ ט ב ע (שבת ק"נ ע"א) ו מ ע ב ד י ע ו ר ו ת (שם ע"ט ע"ב, כתובות ע"ז ע"א). מ ל ב נ י ם (יחזקאל ל"ח כ'), נ ג ר י ם (שבת מ"ח ע"א), נ פ ח י ם (קדושין כ"ז ב'), ג ל ב י ם (parcheminier) (יחזקאל ה' א'). צ ו ר פ י ם (מ"א ח' כ"ז, מנחות כ"ח ע"ב), כ ו ב ס י ם (מנחות מ"ב ע"ב, שבת מ"ח ב', נ"ד א', קכ"ג ע"א), ק צ ב י ם (שבת קכ"ג ב'), דרך מ ו כ ר י פ ת (בראשית מ' ט"ז).

יהודי טרוייש היו עוסקים ביותר בגדול גפנים ומכירת משקאות. לזה יש ראיות מרבוי הכנויים הטכניים והרשימות הנוגעות לעסק זה הנזכרים בפירושו, למשל: provignér גדול גפנים, provin מגדל גפנים (בבא בתרא י"ט ע"ב), פושיל (בבא מציעא ק"ד ע"א), פאשליש (בבא בתרא ס"ט ע"ב), palis יתדות שבכרמים; vrilles (ברכות נ"ה ע"א, פסחים ל"ט ע"א, חולין צ"ב ע"א, בראשית מ' י'). וירייץ, וידייץ, וידילש, הוא—לפי פירש"י— מין בור, חבית מסוידת, שלא ענבים אלא יין היה נמצא בו (יומא ע"ו ע"א, זכריה י"ד י'). „אופיא" של יין écume (בבא מציעא ס"א ע"ב, ביצה כ"ט ע"א, עבודה זרה כ"ו ע"א, ע' ע"ב). סנון היין המתבל והמבוסם, Couler, (סוכה נ' ע"א). הכלים שהיו משתמשים בהם ביקבים: טרייטור (מסננת trahtaere. (עבודה זרה ע"ב ע"א), רווייצי (פקק) (שם נ"ב ע"ב) וקרוגלא Cruche (כד) (שם ע"ב ע"ב).

15) חשיבות אתנוגרפית והיסטורית בנוגע לתאור החיים בעיר מולדת רש"י יש למיני הבגדים שהיו נהוגים אז. מונטיל Mantille שבת ק"א ע"ב; אובריץ ouvres, ביצה ל' ע"ב, סוכה י' ע"א, בבא מציעא ס' ע"ב, בגדים מרקמים; צינדור—Cendal קידושין ל"א ע"א, כתובות פ"ה ע"ב; גנומלש— מכנסים—genouillére, קמשא—כתנת—Chemise. נבייש-שמלה תחתונה- שבת ק"כ ע"א; קוטא Cote, ערובין ק' ע"ב, שבת נ"א ע"א. מענין הוא תאור האפוד (שמות כ"ח ה'), רש"י מרמהו ומשוהו אל סנור המטרוניתות הרוכבות pourceint.

16) בסוטה מ"ב ע"ב מתאר רש"י את התוף שבזמנו: „כך קורין אותו בלשון לעז טיבור והוא עשוי דפנותיו כעין נפה וקושרין בדפנותיו חוטין של ברזל ושוטחין על פיו עור כשהוא לח ומותח והוא מתיבש ישם מאליו וכשמכין עליו במקל דק הוא מוציא קול צלול ויש אומנין שיודעין להכות עליו מכה אחר מכה כסדר עד שנשמע כמין שיר". חלילין פרש"י כתובות מ"ו ב': קלמילש chalumeau, ובמלכים א' א' מ' פלאוטי flöte. ערכין י' א' שני כלים מכים זה ע"ג זה וקולם דק וקורין Cymbes.

17) בשבת ס"ו ע"א בבארו „לוקטמין" talamascha הוא מכוין להמפלצות והמסוות כדי להפחיד ולאיים על התינוקות. המסוות הללו היו נמצאים אצל עמים קדמונים וחדשים. גם Callimachus, Plutarchus

מזכירים אותם וקוראים להם גם בשם: Alphito, Akko. אצל היונים היו נקראים מסות-המפלצת Mormo, אצל האיטלקים la Befana, בצרפת במאה הי"ג Barbuaud, אצל הפרוסים הקדמונים Druden, Piculus. עיין Floegel-Ebeling: Gesch. d. Grotesk komischen Leipz. 1888. S. 14
בסוטה י"א ע"ב מדבר רש"י ע"ד השירים שהיו משמחים בהם את הילדים „כדרך שמשחקין לתינוקות בדברים עריבים לשעשעים".

18) משא ומתן בעיר טרוייש. העיר טרווייש היתה רכלת העמים ממזרח וממערב, ירידיה היו מפורסמים במאה החמישית למספרם. וידיעת הרבה ענינים של מקח וממכר מצא רש"י בעיר מולדתו. לדוגמא מזכיר (שבת ע ו ב') „מי שיש לו למכור צובר מכולן ונותן לפני חלונו להראות שיש לו למכור". וכן פירש בקולב (שם ס' א') כמין עמוד רחב מלמטה ודק מלמעלה ומיטלטל והחנוני מעמיד לפני חנותו ומסמרין תחובין בו ותולין בהם אבנטים ורצועות למכור, ועיין עוד פרש"י שם דף נ' א' ד"ה הפתק. מכל זאת נראה שסוחרי העיר ערכו מערכת לפני חנותם כמו שעושים בזמננו.

הערה חשובה בנוגע למצבם הכלכלי והחברותי של אחינו נמצא כשהוא מדבר ע"ד הרוכלים (ויקרא י"ט ט"ו, גיטין ס"ז ע"א, קידושין פ"ב ע"א, סנהדרין ק"א ע"א): „רבים היו פצעי רוכל כמה וכמה מקבל רוכל המחזר בעיר ונושא תכשיטי נשים ועסקו עמהם שפעמים שמצאו בעלה עמה מתיחד עם אשתו ומכהו ופוצעו".

קשה מאד לשפוט מהערות בודדות המפוזרות פה ושם בבאורו ולחבר אותן לתמונה שלמה אחת. רש"י אינו מזכיר את המקורות ולכן צריכים אנחנו, בשעה שבוררים אנחנו את ההערות היותר אופיות, להיות זהירים. הרבה הרבה הוציא מעבודתם של אחרים וכמובן שערכם אינו גדול כבר כל כך. בעת אשר ברלינר, למשל, אומר בספרו: Beiträge zur geschichte der Raschi-Commentare S. 333 „רש"י מראה לנו ידיעות עשירות וטרמינולוגיה שלמה בנוגע לקול החיות, למשל בחולין נ"ג מקרקרין וכו'". והנה בתשובות דונש בן לברט עמוד י"ח אנחנו מוצאים: „ולקולות שמות רבים למיני הברואים, האריה שואג והאיל עורג והדוב שוקק והפרא נוהם וגבר צורח וכלב נובח והפרה גועה והיולדה תפעה" (איוב ו' ה'). ובתהלים מ"ב ב' מודה רש"י בעצמו שאת הטרמינולוגיה של הקולות הוציא מדונש בן לברט. כך נקל להכשל.

כן דבריו לתהלים נ"ה י"ד „הדבר הזה ידוע וכו'" מזכירים את הסגנון של „מבחר הפנינים". כהשוינו את דבריו אל דברי דונש בן לברט צד צ"ד ראינו שרש"י העתיק מכתבי דונש מלה במלה.

בזהירות צריכים להתיחס גם אל צורות השמות ושמית הפעלים שאפשר

למצא במקומות רבים ברש"י 1), כלומר: לשפוט מהם על ידיעתו הפילולוגית. כשמסתכלים אנחנו אל ההמצאות הנפלאות ביחס הפילולוגי עוד מפקפק הדבר אם מתחת יָדו יצאו.

צורות מלים מחדשות הנפגשות לעתים רחוקות ושהומצאו בידיעת-לשון עמוקה: ש ע י ע ו ע ו ת (ברכות כ"ד ע"א, יחזקאל ט"ז י"ד; ר י ח ו ש (חולין קכ"ד ע"א, פסחים מ"ה ע"ב); ר ח ש ה (חולין ס"ז ע"א), נ ק י ש ו ת (זכריה י"ד כ'), ת י ע ו ב (משלי ט"ז י"ב, ישעיה א' י"ג), ז ה ר ו ר י ת (יחזקאל כ"א ט"ו), פ ת ו י ה פ ה (תהלים ע"ח ל"ד), מ י ו מ נ ת (תהלים מ"ה ה', איוב ז' ד'), מ י ד ו ד ה נ ש ך (שם ט' ל"ב), ג י ב ו י ח ו ב (שם פסוק ל"ג); י"ט כ"ד שהרורית; ל' כ"ב תשות כח; ל"ב ג' שתיקות; ל ח כ"ד ת י מ ו ר ש ל ח מ ה; שם ל"א ק י ש ו ר כ י מ ה; שם ל"ג ש ט י ר ת ה מ ז ל ו ת; א ד י ק ה, חולין ע"ו ע"א; מ ש י ח ו ת, ישעיה מ"ה א'; ת י ג ו ר ו ח י ר ו ם, שם ג' ה'; ה מ ר כ ת ה ל ב, סנהדרין ק"ג ע"א; פ ר י ח ה, ברכות כ"ד ע"א; ה פ ר ח ה, תהלים צ"ב ח'.

הרבה פעמים מזכיר רש"י דברים רגילים ומיודעים בזמנו ובארצו למשל: כן דרך המושל לעצור העם במלחמה שלא יתפזרו Court tenir (ש"א ט' י"ז); דרך אנשי צבא לעשות מהן מצב ומשחית gens pilles (ש"א י"ג כ"ג, ישעיה כ"ט ז', ירמיה ה' כ"ו); דרך המלכים לתת לב על חיילותיהם היאך יצאו ולהעמיד משמרות שלא יבא משחית על חילו בלילה (יחזקאל ל"ח ז'). כך היה דרכם לשרוף על המלכים מטתן וכלי תשמישן (ירמיה ל"ד ה'); דבר ידוע בימי הבינים; ואומר אני שכן דת של הולכי רכיל לאכול ליגמא במקום שמלשינין (דניאל ג' ח').

דברים טבעים: כן דרך כל הרואה חורבן פתאום לשרוק (מ"א ט' ח'); כן דרך חורבות לצמוח בהם קוצים וסנאים (ישעיה ל"ד י"ג); כן דרך המים כשהשמש זורחת עליהם בבקר מאדימין (מ"ב ב' כ"ב); דרך הרצענים (שבת ע"ה ב'); דרכם של כובסים לשלול הבגדים זה עם זה קטנים עם הגדולים (שם מ"ח ב'); ודורכי גתות רגילין בו (ירמיה כ"ה ל'); דרך הליקחים לטועמן תחלה (שבת קכ"ט א'); דרך הצובעים לשרות בגדים בצריף שקורין בייצא (מנחות מ"ב ב').

הרבה פעמים מזכיר רש"י כלים שמשתמשים בהם במקומו בעיר טרוייש, למשל: תריסין שלנו של עץ (ירמיה מ"ז ג'; כף שלנו פתוחה (פסחים ח' ע"ב); מחבת שלנו (מנחות ס"ג ע"א); מדרגות שלנו (ערובין ע"ז ע"ב); עול שלהם לא היה פגום כשלנו אלא חלק (שבת נ"ט ב'); שנצים כעין שלנו (שם י"ג ב',

1) הביא במספר רב צונץ בספרו Synagogale Poesie 375 Ltg 629 Ritus 236. ברלינר הוסיף אח"כ רבים.

צ"ב א', נדה י"ג ב'); כמו שאנו עושים (חולין קכ"ו א'); הנרות שלהם (שבת כ"ג ב'); תנורים שלהם (שם קכ"ה א'); הרצענין שלנו (סנהדרין ס"ח א'); Creta „קרידה" מין אדמה שלנו והיו חוקקין אותה ועושין כלים (משלי כ"ה כ'); שלא היו בוצרין אותן בגלגל כמו שלנו (שבת י"ח א').

בתור דברים שיש להם יחס אל המאורעות ההיסטוריים שבזמנו מוציא ברלינר מפירוש רש"י לישעיה נ"ג ט', מבאורו לתהלים ל"ח י"ח: „לכך אנו דואגים פן ישמחו לנו לפי שמלומדין אנו במכות ומוכנים ומזומנים לשבר", ומפירושו לתהלים ל"ט ב': „אנחנו היה בלבנו לשמור את עצמנו על כל הצרות הבאות עלינו שלא נהרהר ונדבר קשה אחר מדת הדין אע"פ שהרשעים לנגדנו המצירים לנו... ונאלמנו דומיה ימים רבים וגם החשינו מטוב אפילו מדברי תורה מפני יראתם ומתוך כך כאבנו נעכר". כל הרמזים האלה מוסבים אל נבון למעשי נוסעי הצלב. בעבודה זרה דף י"ז א' כתב רש"י בפירוש כל באיה לא ישובון: כל המשתמדים אחר שנאבקו במינות אינם שבים ואם שבים ממהרים למות מתוך צרה וכפיית יצרם וזו גזירת מלך עליהם למות. אפשר שכוון בזה על צרות היהודים באשכנז בתחלת מאה הי"א שרבים המירו מתוך אונס ולא יכלו לשוב.

יחס רש"י לנוצרי עירו היה כנראה ידידותי. ידועה היא דעתו שאם יהודי נושה בנוצרי אזי יכול הוא לקבל יין אצלו בחובו ואין לחשוש ל„נסך". בעבודה זרה י"א ע"ב הוא מעיר: בגולה אין אנו יכולים להעמיד עצמנו מלישא וליתן עמהם שבניהם אנו יושבים ופרנסתנו מהן ועוד משום יראה".

רש"י מכנה את הנוצרים בשם „מינים", בזה אין לפקפק. בהמהדורה האמשטרדמית של התלמוד, שלא עברה תחת בקרתו של הצנזור, יש מקום (סוטה מ"ט ע"ב): „והמלכות השולטות על רוב העולם תהא למינות נמשכים אחר טעות שלו ותלמידיו נקראו מינים". בעבודה זרה כ"ו ע"א הוא מבאר: מינין: כומרין לע"א בין עכו"ם ובין ישראל", והוא מבדיל בין מין ובין מומר: „מין זה האדוק בע"ז". ברכות י"ב ע"ב: מינות אותם המהפכים טעמי התורה למדרש טעות ואליל" (אגרות שד"ל C, D, XIII).

בפירש"י לתנ"ך יש הרבה הערות פולימיות. „וזו כתבתי לתשובת המינים", „לתשובת החולקים" (בראשית א' כ"ו, ו' ו', ישעיה ט' ו', תהלים כ"א ב'), אבל גם באותם המקומות לא הפולמוס הוא העיקר אצלו, אלא באור הכתוב כמשמעו. וכוחים דתיים לא היו שכיחים במאה הי"א ורוב דבריו החולקים על המינים לקוחים מן התלמוד (סנהדרין ל"ח ע"א). כנראה היו כתבי הנוצרים ידועים לרש"י, ולכן הוא משתדל לפעמים, כמו שלא בכונה, להסב את הכתוב ולפרשו באופן שיוכזבו דבריהם. הדברים שבישעיה נ"ב ונ"ג נאמרו, עפ"י פירושו, על ישראל ובתהלים ק"י על אברהם.

הערות אֶתנוגרפיות נמצאות לפעמים בפירושו. בקידושין ע"ב ע"א: „חברים" שבט שהנהו יותר פראי ואכזרי מן הפרסים"; בשבת י': הלודים הם אוכלי אדם, קנלינש Cannibales; בבראשית י' כ"ז: „ויהי כנען עבד, אף משיגלו בני שם ימכרו להם עבדים מבני כנען". לכנענים הוא חושב את הסלוים, שהיו נמכרים בימי הבינים לעבדים. ע"ד הערביים הוא יודע כי הם מחזיקים בשחיטה (Müller Réponses 15).

בלתי מספיקות הן ידיעותיו הגיאוגרפיות של רש"י. את „תרשיש" שבתנ"ך הוא חושב לים (ישעיה ב' ט"ז, יונה א' י"ג), את נחל מצרים-Vadi-el Arisch הוא חושב לנילוס (ישעיה כ"ז י"ב, יהושע י"ג ג'). את איטליה הוא חושב לעיר (שבת נ"ו ע"א). וע"ד מדינת הגר הוא מבאר ביומא י"א ע"א, כי היא מוקפת ערים ויערות ויוצאים ממנה דרך שערים, ספרד מוקפת הרי הפירינאים (לוי, „בן חנניה" X,616, כהן שמואל: Héber Kutfarrasok 49, 50). את „פרנצא" היא מזכיר בעובדיה א' כ'.

רש"י בתור מבאר. ידוע שהרבה פעמים משיב רש"י במלה אחת על שאלות רבות. ב„שערי ציון" עמוד ל"ח נאמר: „כי במלה אחת יכלול פעמים תירוצים של חבילי קושיות". על זה מעיר גם דלמידיגה (מלא חפנים י"ח). הוא מדמה את ארבעת המפרשים של המורה לארבעה הבנים שבהגדה, וע"ד האפודי הוא אומר: „ואחד שאינו יודע לשאל זה אפודי והוא איש נכבד משיב חרש ואינו שואל כדרך רש"י".

רש"י בתור מדקדק. אברהם די בלמס (מקנה אברם עמוד 236 ההוצאה עם התרגום הלטיני) מגדיל את ערכו של רש"י על ערך אברהם אבן עזרא ודוד קמחי; בעמוד 480 הוא אומר: „והוא לא ידע כי רש"י גלה טבע לשון הקדש אשר בשם ישראל יכונה ולא היה כמוהו אשר גדל בארחת הישמעאלים והלך אחריהם". רש"י ידע את השפה העברית ידיעה עמוקה והרגיש את רוחה ולא בא לידי טעיות ע"י השואות עם שפות אחרות כאבן עזרא בשעתו.

רש"י בתור מפרש התנ"ך. התרגום והמסורה מקילים הרבה את הבנת התנ"ך והיו לסיוע גדול לרש"י בפירושו, כי הם היו אצלו ליסוד בשביל סדור הפרשיות, שלזה היה מומחה. כשמסתכלים ושמים לב אל התרמינולוגיה העשירה שלו—תרמינולוגיה למיני הבאורים—אזי רואים כמה רחב היה אופקו וכמה מקיף היה חוג מבטו. לנגד עיניו היה פירוש המלים הבודדות, הבנת הענין, ההמשך, תכן המדובר וסדר הפסוקים. הטרמינים שלו: פשוטו של מקרא, בראשית ג' ח'; על פשוטו, שמות ט"ו כ"ו, ל"ד ז', מיכה ה' ב'; פשוטו, שמות ט"ו, ל"ג כ"א; משמעות פשוטו, ישעיה ג' כ"ד; משמעו, חבקוק ג'; כמשמע, שם ג' י"ז; חבור הענין לפי פשוטו, ישעיה מ"ח ח'; סדר

המקראות שמות ל"ג י"ג, תהלים י"א ז', איוב ל"ז כ"ב ; סדר שאר הנבואה נחום א' י"ב ; ענין המזמור , תהלים ז' א', ח' א ; ענין המליצה איוב ה' כ"ו; לשון המקרא שמות ט"ו ב', הושע י"ג ב' ; סדר הפרשה מיכה ה' ב' ; דרך לשון עברית, איוב י"ב י"ז.

בעבודת החלוצים , אלו שהקדימו את רש"י בבאור התנ"ך , היו שני זרמים, שתי שטות, שפעלו על רש"י בדרך בלתי אמצעית, הדרשנים והקראים. שתי השטות הללו אצלו מרוחן על רש"י ויצרו לפירושו דיוקן מיוחד. הדרשנים,— צריך להזהר לבלתי החליפם עם הדרשנים שבתלמוד, כעין שמעיה ואבטליון שהיו דורשים ומלמדים הלכה והגדה מתוך מדות דרש התירה (פסחים ע' ע"ב)— היו מביטים על התנ"ך כעל יסוד וחמר לדרשותיהם , הם היו דורשים על פסוקים בודדים , לפעמים שהחמר הוצא מתוך אותם הפסוקים ולפעמים המציאו אותו לגמרי . ביחוד היו עוסקים בנוטריקון, גמטריא ורמז, מה שנתן להם חפשה למעוף הדמיון שלהם לדרוש תלי תלין . המלה הבודדת בתור היסוד לבאור ולדרשה לא הספיקה כבר , והלכך היו מפוררים את המלה לחלקים יותר קטנים , לאותיות , והיו דורשים על כל תגותו, באופן שבאורם לא היה כולל, מקשר, אלא מפרט ומפורר לרסיסים. ביחס לצורת פירוש רש"י פעלו הדרשנים הרבה . הדרשנים יצרו להם באורים שונים לפסיקים בודדים . היסוד „מקרא אחד יוצא לכמה טעמים" היה מתנגד לשיטתם של הקראים שהיו שואפים למצא את הפירוש הפשוט והמדויק . הם הלכו בדרך החק התלמודי „אין מקרא יוצא מידי פשוטו". בשם „קראי" מבינים אנחנו „מקריא התורה", אבל דבר אחד לא ברור לנו, איך יכלו מקריאי התורה לברא פירוש כל כך הפשי ובלתי משועבד למדרש . בכל אופן היו הקראים עוסקים בבאור התנ"ך , אבל לא בתור דרשנים שהתנ"ך נותן להם חמר לדרשותיהם , אלא בתור מורי העם, שהיו מסבירים ומבארים להמון את התורה . קרא ומקרי— צריכים להיות שמות נרדפים. בימים הקדמונים היו המורים שבארצות המזרח נוהגים לתת בראשונה להתלמיד לקרא ואחר כך היה הוא מבאר . „זיל קרי בי רב" שבתלמוד מראה שבימים ההם הביטו מגבוה על הבאור הפשוט של המלים והענין, זה יאה לתינוקות, לבר בי רב. להבנה הפשוטה , הישרה, אין כל ערך בעיני הגדולים. המלמדים, שומרי הפשט, הם מלמדי תינוקות. בנגוד להדרשנים שהיו דורשים לפני העם (דרש) השתמשו להגבלת עבודתם של הקראים בפעל „פתר" , כלימר : פירוש המלים. מקום אחד שברש"י (יחזקאל מ"ז י"ט) נותן לנו איזה מושג ע"ד פעולת הקראים: „ולא תרגם יונתן כן אלא קראים טועים". הקראים היו עוסקים, כנראה, בתרגום התנ"ך או בתרגום חלקים בודדים הימנו, ללשון המדינה. ההשערה כי „הלועזים" יצאו מתוך בתי המדרש לעם , כלומר : שהשתמשו במלים לועזיות כדי לבאר להמון העם שבבתי

הכנסיות את פירוש המלים הבלתי מובנות, אינה חסרה יסוד, מלבד התרגום והמסירה היו הלועזים מסיעים הרבה להבנת פירוש המלים.

רש"י הולך בְעקבות המסורה. בכל זאת לא תמיד הוא משתעבד אליה. בישעיה א' ט' הוא ממשיך את ה„כמעט" ל„סדום"—, למרות האתנחתא שבמלה הראשונה. בישעיה מ' ג' הוא ממשיך את המלה „במדבר" ל„קול קורא"; בנחום א' א' הוא מיעץ לקרא „חזון" ולא „חזון".

בשביל לבאר את המקומות המיחסים לאלהים כח פיזי אין רש"י משתמש בנימוקו של רבי ישמעאל: „דברה תורה בלשון בני אדם", אלא בדברי המכילתא (שמות, בשלח ט"ו ג', י"ט י"ח) „לשכך את האזן", ורש"י מנסח: „לשבר את האזן" (מכות י"ב ע"א). לעתים יותר רחוקות הוא משתמש במבטא (ספרי במדבר ק"ב) „מה שאין הפה יכול לדבר וזה שאי אפשר אזן לשמוע".

אם כי שרש"י חדר בהבנה יותר עמוקה אל רוח התורה ולשונה ואפשר היה לו לבאר את הפסוקים המיחסים לאלהים כח גשמי עפ"י שיורהו רוח מבינתו, אך בכל זאת,—מפאת היותו קשור אל מדותיו של רבי ישמעאל, המדרש, הספרי והמכילתא—הסתפק בבאורי אלה שקדמו לו, ובפירושו לישעיה ס"ה א' הוא אומר: „כי כן דרך הכתובים מדברים בשכינה כדרך בני אדם לשבר את האזן מה שהיא יכולה לשמוע" 1).

פירוש רש"י היה לספר עממי באמת. לא ערכו המדעי, לא שפתו המדויקה והנפלאה, לא שאיפת המחבר למצא את הבאור האמתי והמדויק וגם לא יתר מעלותיו העלוהו למדרגה גבוהה כזו, לא הם עשוהו לבן אלמות וחביב העם, לא הם סיעו להתפשטותו היחידה במינה, אלא נסיונו שעלה בידו לאחד את שתי השטות הרחוקות זו מזו לשטה אחת שלמה ומקיפה. בנוגע לעמק הפשט היה הרשב"ם יותר רדיקלי, יותר אמיץ-לב, אבל אותה הרדיקליות נתנה לו צורה יבשה וקשה לו לפעול, להתרשם בנפש הקורא ולעורר בקרבו את אותה התמימות, הקדושה והצניעות שמעורר פירושו של רש"י. רש"י מפרש התלמוד אינו עומד כלל על אותה המדרגה של רש"י מבאר התנ"ך. רק פירוש התורה פרסם אותו ועשה לו שם עולם.

פירוש התלמוד של רש"י ישנו, עפ"י דברי אזולאי המביא בשם משה אבן דנין, בשלש מהדורות והמהדורה הנמצאת אצלנו היא המהדורה השלישית. מפני שהפירושים הללו נקבצו מתוך קונטרסים בודדים הלכך אין בו אותה הרוח המקיפה-השלמה שבחבורים אחרים (אברהם הלוי ב„גנת ורדים" לארח חיים א' מ"ו, יד מלאכי „כללי רש"י" סעיף כ"ב).

1) בתהלים צ"ח ח': „הנביאים דברו בלשון שהאזן שומעת". ובמלכים א' א' מ': „דברו הנביאים לשון הבאי כלשון בני אדם".

בתוספות מובאים דברי רש"י לעבודה זרה נ"א ע"א , שם נ"ח ע"ב ולערובין ס"ה ע"ב בנוסחא אחרת מאשר הם נמצאים אצלנו , במהדורה השלישית , אבל בהיות שבעלי התוספות אינם זהירים למסור את דברי רש"י כמו שהם והם מוסרים רק את התכן , לכן קשה להוציא מזה משפט בנינע להמהדורות .

קשה מאד להגביל את היחס בין המהדורה השניה והשלישית, למשל : בברכות ב' ע"ב „דילמא ביאת אורו", בפירוש רש"י : „שיאור השמש" ותוספות מביא שם בשם רש"י : „עד שיזרח השמש".—הנה כי כן יש הבדל גדול בין שתי הנוסחאות הללו. שם ח' ע"ב : ואפילו עטרות ודיבון, פירש"י : „שאין בו תרגום" , בתוספות מובא בשם הנ"ל : „שאין בו תרגום שצריך לקרותו ג"פ בעברי". ובכן יש בפירש"י שתוספות מביאו משפט אחד יותר מאשר בפירוש הקונטרס שבהוצאותנו.

בתוספות לברכות ג' ע"ב „אין הבור" מובאים דברי רש"י במלים אחרות בעיד שבסנהדרין ט"ז ע"א מובאים דברי רש"י בשם „ויש מפרשין" (הערתו של מהרש"ל) :

קידושין כ"ב ע"ב „כמין חמר" , רש"י : „צרור המרגליות וצרור הבשם תלוי בצואר לתכשיט". תוספות רש"י: „צרור מרגליות או בשמים שתלוי בצואר נשים לתכשיט" . נוסח התוספות הוא יותר מאוחר , מפני שהוא יותר מתקן ועפ"י זה המהדורה של פירש"י הנמצאת בידינו אינה האחרונה.

מענין להביא את דברי רש"י המובאים בתוספות בשם: פירוש הקונטרס. בתוספות מובאים דברי רש"י לפעמים בשם פירש"י ולפעמים בשם פי' בקונטרס. גם במסכת אחת הם מכנים פעם בשם זה ופעם בשם אחר. למשל : בברכות נ"ט ע"א „ובלבד" , י"ג ע"א „בקורא" , י"ד ע"ב „מרלגין", ל"ד ע"א „אמר פסוקא".

אפשר לבאר את החזיון המוזר הזה ע"י זה שגם התוספות למסכת אחת נקבצו מקיבוצים שונים . הנדידים של פירש"י , שהוגהו ותקנו פעמים רבות , שנו את פני המקור הראשון מן הקצה אל הקצה . המפרשים המאוחרים לא דאגו כל כך לדברי רש"י , לשמור את מקוריותם , כמו שדאגו להבנת המקראות . בכלל שרר בימי הבינים מושג מעורפל ע"ד קנין ספרותי . גנבות ספרותיות , לקיחות והעתקות מלה במלה מבלי הזכר את השם, היו נהוגות אז, אבל הגנבות הללו לא הביאו הפסד כל כך גדול כמו ההוספות שהוסיף כל אחד מדיליה . כל זה החשיך וטשטש את הגבולים שבין דברי מחברים שונים . פרסומו הגדול והתפשטותו הנפלאה אשמים בזה , שפירושיו יעברו בידים כל כך רבות ויקבלו צורות שונות.

את ההשערה , כי המהדורה השלישית , הפי' בקונטרס , התפשטה

בסביבתו הקרובה של רש״י , בצרפת הדרומית , בעיר אשר באשכנז וביהם השתמשו במהדורה השניה, בפירש״י , את אמתתה נוכל להוכיח בראיות בלתי מפוקפקות . התוספות המביאים את דברי רש״י בשם „פי׳ בקונטרס״ היו נערכים אל נכון בצרפת. הקטעים מ„פירש״י״ הוצאו מקיבצים קודמים .

לחקירת פירש״י נותן לנו הספר „אור זרוע״ של רב׳ יצחק בן משה מוינא ידיעות חשיבות ומענינות . הוא היה משתמש אל נכון במהדורה השניה . הוא מזכירו בשם פירש״י ולפעמים „פירש רבי׳ שלמה״. הוא מביא מקומות מפירש״י לנזיר , למועד קטן ולתענית שמפיקפקים אנחנו אם ישנם בהוצאותינו מרש״י . לחולין הוא מביא מקומות אחרים בשם פי׳ רבי שלמה החסרים לגמרי במהדורתנו , והוא בעצמו מעיר שהמקומות הללו אינם נמצאים בכל ההוצאות והמהדורות , אבל מדוע ההסירו אותם אינו יודע , כל ההסתכלויות הללו מוכיחות שרבי׳ יצחק לא ידע את הפי׳ בקונטרס , אף במקום אחד אינו מזכירו בשם כזה . קטעים רבים מראים שנוסחו היה שונה מנוסחאתנו, למשל: ברכות ב׳ ע״א „והגיע זמנם לאכול בתרומתן״, באור זרוע א׳ כ׳ : „עתם—בתרומה״ . אור זרוע א׳ כ״ז : „ובלשון המקרא קורא אותם רפסודות ובל״א וולום ובל״כ פילט ומשיטן בנהר וכו׳״ . בהוצאתנו : „ובלע״ז רדיילא radean״. המלה הסלוית פילט נוספה כנראה ע״י רבי׳ יצחק, או אולי ע״י טעות , ואולי בשביל שחסרה המלה הצרפתי העתיקה ויציגו במקומו מלה סלוית .

בברכות ט״ז בהוצאתנו : „נדבך—בנין של אבנים״. באור זרוע א׳ ל״ג: „שיני חומה קורין בראש שורת החומה כמו נדבכין וגו׳״. שם בהוצאתנו: „לפי שאין דעתו מיושבת : מבעתותו, ואם הקלו אצל פועלים מפני ביטול מלאכה לא הקלו אצל בעל הבית״. באור זרוע באותו מקום: „ואם הקלו אצל פועלין מפני בטול מלאכה שהם ברשות אחר לא הקלו אצל בעה״ב שהוא ברשות עצמו״.— נוסחא אחרונה נראית יותר מתקנה ונכונה . „ברה דבת שמואל״ בהוצאתנו : „ואח״כ נתגייר ושמיה איסור״, אור זרוע : „איסור גיורא״.

איננו חפצים להשתמש במלים נוספות בתור קריטריום לקביעת המהדורה . מלבד זאת : האור זרוע אינו נקי משגיאות . למסכת חולין מביא רבי׳ יצחק מבאורי רש״י מקומות רבים שבהם נזכר המורה ששון א׳ „רבנא ששון״ (שלמה בן שמשון 1) . אותו השם נזכר עם פירוש רבי שלמה—דבר דמחוי במקרי יעראי, ובכל זאת על הרוב בכל מקום שרבי יצחק מביא מקומות של רש״י שאינם נמצאים במהדורתנו הוא מזכיר פי׳ רבי שלמה . האינו אותו פי׳ רבי שלמה המהדורה הראשונה של פירוש התלמוד ?

באור זרוע א׳ קי״ח ע״ב מובא בשם יואל הלוי מבינן „פירושים אחרים

1) Berliner: Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentars S. 5.

ישנים״. שם קכ״ח ע״ב: „יש פרושי רבי שלמה כתוב בהם׳. שם קכ״ד היא אומר על אחת מהכרעות רש״י: בפירושים שלפני לא מצאתי. בתוספות רבי יצחק ברבי אשר כתיב: „שפירש״י ובפירוש שלפני אין בהם זה״. האין כל המקומות הללו מובאים מתוך „הלכות טרפות״ של רש״י? מפני שהמקומות הללו נוגעים לצדדים דתיים מעשיים, מה שרש״י אינו נוהג כלל בפירושיו, הלכך הם חסרים בפירושו לחולין.

את פירושיו של רש״י מביא האור זרוע למסכת נזיר (אור זרוע א׳ כ״ט ע״ב), לתענית י׳ ע״ב (ב׳ קס״ג ע״א), י״א ע״ב (ב׳, קס״ד ע״א), י״ב ע״ב (קס״ד ע״ב),—כל המקומות הללו אינם כלל בהוצאתנו,—למועד קטן כ״ב ע״ב, כ״ז ע״א (ב׳, קס״ח ע״ב׳, ח׳ ע״ב (ב׳ ק״ע ע״ב), י״ז ע״א (קע״ב ע״ב), כ״ו ע״ב (ב׳ קע״ז ע״ב׳, ובכן היה תחת ידו של רבינו יצחק בן משה פירוש רש״י להמסכתות הנ״ל, ואם הפירושים לאותן המסכתות שבהוצאתנו לא יצאו מתחת ידו של רש״י אין זה מוכיח עוד שרש״י לא באר כלל את אותן המסכתות, אלא מראה לנו כי המהדורה השלישית של פירושו לא היתה אז כלל ובבתי המדרש שבצרפת הצפונית הכניסו לתוך הפירוש בקונטרס פירושיהם של מלומדים וחכמים אחרים. פקפקו אם הפירוש להנזיר לרש״י הוא, מפני שרבי יוסף קרא מזכיר „בהלכות נזירות״ את מבאר הנזיר בשם „מפרש״ סתם, ולעומת זה מתקבל על הלב ש„הכסף משנה״ ב-III-14, IV 15, VIII 2, IX 5 מביא דברי רש״י.

באור זרוע (ב׳ קי״ג א׳) מובא מקום אחד מדברי רש״י לפסחים ק״ב ע״ב שאינו כלל בהוצאתנו. באור זרוע לביצה כ״ז ע״ב (ב׳ קמ״ח ע״ב) נאמר: „עכ״ל שמעיה מפירושו״, „הר״ר שמעיה פירש בשם רש״י״.—אותו רבי שמעיה היה מסדר פירש״י. „פירושים ישנים של ר׳ שמעיה״ (א׳ ק״ה ע״ב).— האין יכול לחשוב שהפירושים הישנים היו מהדורות קודמות שרבי שמעיה היה כותבן ומעתיקן?

השאלה אם ידע רש״י את השפה האשכנזית חסרת ערך היא. באור מלים בודדות לאשכנזית יש בפירוש התלמוד במספר רב, ובכל זאת אי אפשר עוד להוציא מזה משפט. אפשר שהמלים האשכנזיות הללו נכנסו באופן שהוכנסו המלים הסלויות בזמן מאוחר ע״י מלמדים שבביהמן ואשכנז, שהשפה הצרפתית לא היתה נפרצה שם. מענין להתבונן איך מביא „אור זרוע״ את הלועזים. למשל (א׳ כ״ז ע״ב) ברכות כ״ח ע״ב: בהוצאתנו-רדיילא radean ובתרגום אשכנזי floss, האור זרוע מביא רק את האשכנזית, עבודה זרה ט״ו ע״ב (אור זרוע קל״ב) בהוצאתנו, המלה האשכנזית „שטוק״ והצרפתית „ציפי״, האור זרוע מביא רק את האשכנזית ואת לשון כנען „כלדא״ Kaloda. באורי המלים הללו הם אבני האזל ומורי הדרכים שבהם נעו ונדו פירושי רש״י. באשכנז וביהם היו

המלים הצרפתיות למותר ולכן היה ה„אור זרוע" מוציא את המלה האשכנזית שנוספה אח"כ והיה מוסיף מדיליה את המלה הביהמית.

רש"י כתב את פירושי בשביל יהודי ארץ מולדתו והמטרה הזאת רחפה לנגד עיניו, כי לו היה מכונו בשביל חוג יותר רחב, אוי היה,—אם משערים אנחנו שידע את השפה האשכנזית—מרבה את מספר הליעוזיות האשכנזיות, כי ליהודי צרפת היו המלים האשכנזיות המעטות שישנן מיותרות לגמרי ובשביל יהודי אשכנז בלתי מספיקות.

במלה „לע"ז" מבין רש"י לשפה נכריה, למשל בסנהדרין ק"א ע"א: „לשון עגה שאינו הוגה באותיותיו בלשון הקדש שלנו אלא שאנו ליעזין". את המלה „ליעוז" הוא מתרגם parler (דבר, נדה ס"ו ע"א). על חסר ידיעות פילולוגיות מראה הערתו של הרשב"ם „והלע"ז והעברי קרובים זה לזה" (אור זרוע לעבודה זרה קצ"ט א'). מדברים שם ע"ד הדג „פלמודא" שהתלמוד מכנו „בלכוטא" (עבודה זרה מ' ע"א)—ומזה הוציא רבי שמואל את החלטתו ע"ד קורבת הלשונות. רש"י לסנהדרין מ"ח ע"ב „פודגרא כן שם החלי אף בלשוננו",—אם כי שפודגרא היא באמת מלה יונית שנתקבלה לתוך הצרפתית.

רש"י לא היה כלל בשפיירא. גרעטץ (כרך המשי) מוציא את זה על יסוד קטע שבפרדס (190, 181, 161), אבל שם מדברת ההערה ע"ד רבי אליקום המקבץ של „הפרדס". „מפי רבי אליקום" שבנזיר מ"ג ע"ב—טעות. (נזיר י' ע"ב, י"ג ע"א, בבא קמא י"ט ע"א, ל"ז ע"ב). „המורה"—זהו רש"י שהיה נקרא כך בפי תלמידיו. בה„מורה" אין כל כנוי כרקטרי ומיוחד שניכל ליחסו רק אל רבינו גרשם (צונץ 65, 29).

רש"י מביא בשם רבי משה מרומאט (קידושין ע"א ע"א) את פירוש המלה „עיסה". רומאט—אם נציג לעמתו את „רומא" שברש"י לעין יעקב, עפ"י האמור לעיל צריך להיות משה מרומא רבינו משה בן קלונימוס (צונץ 107). רומאט—טעות.

רבי קלונימוס בן משה לא היה בוורמייזה. רש"י לביצה מ"ד ע"ב מעיר: „גם עתה בא אלי מכתב מגרמיש שבא לשם אדם גדול זקן ויושב בישיבה וכו'". תוספית באותו המקום: „וגם ר' קלונימוס איש רומי בקי בכל הש"ס שלח לי מכתב מגרמייזא". כך היה כתוב בפירש"י. במהדורה שלנו הנוסחא יותר נכונה, אבל גם נוסחא זו צריכה תקון: „בא אלי מכתב מגרמייש שבא לשם מאדם גדול זקן ויושב בישיבה". רבי קלונימוס היה בא בחליפת מכתבים עם תושבי וורמש ומכתביו היו נשלחים על שם רש"י, כמו שגם התוספות מעיר במקום אחד (אור זרוע ב' ע"ד ע"א).

לרבי שמואל בן מאיר, חתנו של רש"י, היו ארבעה בנים. הרביעי, רבי

שלמה בן מאיר, היה עת רבה בלתי ידוע כלל 1) . סבת אי פרסימו היא אל נכון זו שלרבי שלמה בן מאיר יש איתי הכניי , רשב"ם, שישנו גם לאחיו הבכור רבי שמואל בן מאיר . בחולין קט"ז ע"ב : „כן מצאתי בנימוקי ר' שלמה בן מאיר"—. וזהי תוספת שנעשתה אחר כך. בתוספות פסחים ק"ה ע"ב מובא פירוש אחד בשמו . מה שמביאים במספר מיעט כזה שלהרבה באורים אנונימים צריכים לצרף את שמו . רבי שמעון בן צמח דורן (Resp. III 51) יודע רק ע"ד שלשה אחים.

חרקטריסטיקה כללית . כשרון ההמצאה והיצירה המקורית עם כשרון ההסתגלות אל כל אשר ניצר ע"י חכמים קידמים—שני הכשרונות הגדולים הללו התאחדו ברש"י. היא ידע את הספרות העברית שקדמה לו ידיעה שלמה ועמקה ויבחר לו את המקצוע הזה לשדה פעולתו , ולכר נרחב זה הקדיש את כל ימי חייו וירבה לפעול . הלכה ואגדה , תלמוד ותנ"ך--כלם צריכים למבאר, למפרש; התלמוד היה מין ספר החתום שהגאונים במאות שעברו הרשו להם לבאר רק מקומות בודדים הנוגעים לדינים וחקים דתיים וכל ערכם —בנוגע לחקירת התלמוד--של הגאונים ההם מצטמצם בחוברות אחדות של הערות שהשאירו אחריהם . באורי התנ"ך שיצאו מידי אלה שקדמו לרש"י היו משמשים למטרות דתיות פילוסופיות (רבי סעדיה גאון) , פולימיות או שהלכו כעורים אחרי דברי המדרש ולא זזו הימנו . רק אצל רש"י נראתה לראשונה השאיפה המוכרה לשחרר את התנ"ך מכבלי הסוביקטיביות של כל מבאר, המשתמש בכתבי הקדש למטרתו ומכנים בהם את איתן הכונות , שיש לו חפץ בהן.—היא שחרר אותו גם מסוביקטיביותו וכחכם אמתי שהכרת האמת היא שאיפתו האמת באר את התנ"ך עפ"י פשוטו ויקריבהו לאחיו שבארצות המערב.

מהלך מחשבותיו ובאוריו,—אינדוקטיבי . הוא האיר את המנהגים ואת הטרדיציה של אותו הזמן והגיע אחר כך לבאור התנ"ך , ומעולם לא הכנים בכונה שאיפה צדדית, מעולם לא נטה הצדה מפני איזו מטרה. אדרבה חפצו היה להשאר מבאר , והפצו זה נתקיים בדרך כזו : את הכלל מתוך הפרטים , את השטה השלמה מתוך החלקים ואת ההשקפה המקיפה מתוך סקירות בודדות . אלו שקדמו לו, רבינו גרשם בן יהודה וחוגו, יצרו גדולות , אבל להם חסרה ההרגשה הפנימית ונקודת הראות הכוללת . באוריהם לתלמוד לא היו כל כך מפורשים , מבררים ומלבנים , מקילים ומסבירים עד שיוכלו לשמש במקום מורים, ובנוגע לתנ"ך—לא הגיעו למדרגה יותר גבוהה, מאשר לפרש מקומות בודדים או לדרוש דרשות . בכלל הביטו מגבוה על באורי התנ"ך. רש"י היה

1) Berliner Magazin I 3 Kaufmann שם XIII 152

מסתמך תמיד בבאורו לתלמוד בפירושיהם של הקדמים, אבל בפירושי לתנ"ך כמעט שנפקד מקומם. טפוס באורו הוא ממוצא צרפתי.

סיר ליאונטין, רבי של רבינו גרשם (חי במגנצא, איר זרע לעבודה זרה) הנקרא בשם „המפרש הראשון של התלמוד" יצא כנראה מצרפת. ממני נשאר רק מעט מזעיר ומה שנמצא נמסר ע"י תלמידו ר' גרשם. גם עבודתו של זה האחרון נמסרה ע"י תלמידיו. איתם המיסדות שהיא יסד ושפעולתם על החיים הצבוריים, הדתיים והחברותיים בארצות המערב היתה גדולה וחשובה עלי בערכם על פירושי, שלא יכיל כבר לספק את דרישותיו של הדור הבא אחריו. הדרישות היו אז כבר גדולות למדי—אימר מנחם בן זרח בהקדמתו לספרו „צידה לדרך"—לא שפירושי המלים לא התאימו לדרישותיהם, — אלה הלא עברו גם לפירושו של רש"י, — אלא הצורה החיצוניות ורוחי הפנימי. המפרש החפץ לעמוד במקומו של המורה, לבל יהיה צרך בזה האחרון, — צריך להתעמק בתוך מהלך המחשבות של המקיר ולהתקרב להרגשתם של התלמידים. למיד התלמוד מתבסס על הבנה עמיקה ומסירת הבונה באותו האופן, המובן לחוג אנשים שיש יחס קרוב ביניהם ובין הרגשתם.

פשיט, מדויק ומוסבר צריך להיות הפירוש. לנגד עיני המפרש צריכים לרחף תמיד: פירוש המלה, גזרתה הטבנית והמשך הענין. בזה הראה רש"י אמנית נפלאה. דלמדינו בהקדמתי לספרו „נובלות חכמה" אימר שרש"י בפירושו לא היה מקירי רק קצר את פירושו של ר' גרשם. עד כמה שיש אמת בדברים הללו אין אנו יודעים, אין לנגד עינינו פירושו של האחרון למען שנוכל להשותו עם פי' רש"י, אבל אין מודדים במדה כזאת, להוציא מזה משפט על אי מקיריותו של רש"י. רש"י לא שאף כלל למטרה ספרותית, הוא שאף רק לספק את תביעיתיהם של הלומדים, ואת המטרה הזאת השיג לכל הדעות.

נקודות האור בפירושי הן: דיוק המבטא, ברור הסגנון, איביקטיביית גמורה, פשיטות ועוד הרבה מעלות טיבות שאי אפשר למצא אצל אלו שקדמו לו ואלה שחיו ופעלו במקצוע זה אחריו.

לתת מושג נאמן ע"ד ערכו וחשיבותו של רש"י, אפשר רק במלים הקצרות מכתבי הקדש:

„ויתן אלהים חכמה לשלמה ותבונה הרבה מאד ורחב לב כחיל אשר על שפת הים".

דר' יהודה וועליש.

חדשים גם ישנים.

II. №. 8.

לכבוד אלופי ישראל וחכמיו באשכנז וצרפת למלאת שנת היובל מעת הוסד המכתב החדשי לחכמת ישראל (M. G. W. J.) בעיר ברסלויא ושנת חצי היובל מעת הוסד ההשקפה על חכמת היהודים (R. E. J.) בעיר פאריז הקדשתי את המאמר הזה.

א.

דוגמאות מגוף ספר הָאֱגְרוֹן לרב סעדיה גאון.

[בחוברת הראשונה מזכרון רב סעדיה גאון (זכרון לראשונים מחברת ה׳, מ׳—נ״ז) הוצאתי לאור את סוף הקדמת הספר הזה שהוא היה הראשון מחבורי הגאון הזה, אולם מגוף הספר היו אז בידי רק דוגמאות הנמצאות בספרי החכמים הבאים אחריו (ראה שם עמוד ס׳—ק״ד). ואחרי כן מצאתי בכ״י חלק מספר שרשים בעברית מתורגמים לערבית מאמצע אות כף עד אמצע אות ס מ ך אשר לפי דעתי הוא לקוח מן החלק הראשון של גוף ס׳ האֶגרון כאשר הודעתי אז מזה ב ה ג ר ן (חלק א׳, לקוטים מרס״ג, לקט ב׳; ואשר קויתי אז להדפיסו בספרי חברת מקיצי נרדמים לא יצא אל הפועל מחסרון כסף להברה זאת). והוכחותי הן כי על הרוב יסכים התרגום העברי לשרשי לה״ק עם התרגום הערבי מכתבי הקדש לרס״ג. גם יביא כפעם בפעם מלות מלשון התרגום הארמי ומן המשנה ולשון החכמים וידענו מתשובות רב מבשר לרס״ג כי כן עשה הגאון בס׳ האגרון (ראה אצלי שם עמוד ס״ט—ע׳א). והמובא מרב מבשר שם מס׳ האגרון: כ ע לא נ מ צ א כתוב בכ״י שלנו (דף א׳ עמוד ב׳) 1). ובמקומות אשר בתרגומו לכה״ק נטה הגאון מן התרגום הערבי הנמצא בכ״י זה נוכל כמעט בכל פעם ופעם לדעת הטעם לזה. כי ידעני עתה אשר בתרגום המקרא בחר במליצה צחה ערבית אמנם בשרשיו כמובן לא היה מקום למליצה ותרגם לפי פשוטו. גם בתרגומו לכה״ק השתדל הגאון להתקרב אל תרגום אונקלוס וקבלת חז״ל גם, התאמץ למצוא מלות ערביות הדומות בהברתן אל המלות העבריות 2). ולכל אלה התחבולות

---

1) והוץ מזה נרשמו בכ״י עוד: כ ץ לא נמצא, ל ר לא נמצא, נ ל לא נמצא, ס ז לא נמצא. 2) ראה אצלי בזכרון רס״ג שם (עמוד צ״ב וצ״ג).

לא היה מקום בספר שרשים שחבר בימי נעוריו לתועלת המשוררים והפיטנים כאשר באר בהקדמתו 1) . נוסף לזה נתברר לי כי לא כל הנוסחאות הנמצאות עתה לפנינו בתרגום כה"ק לרס"ג (גם בדפוס היותר מדויק של המנוח ר"י דערנבורג) הן הן אשר יצאו מאת הגאון כי חלו בתרגומו ידי המעתיקים אשר שנו והחליפו הוסיפו וגרעו בדבריו . ורק במקומות אשר הגיעו לנו באורי הגאון אשר בהם יבאר טעם הדבר מדוע בחר במלה זו או זו, או המלות אשר באה עליהן עדות הקדמונים כרב מבשר הלוי, דונש בן לברט, ר' יונה, הראב"ע ודומיהם כי הן מרס"ג רק בהם אני בטוחים לעת כזאת . זולת זה נמצא איזה פעמים בחבורי רס"ג כי בספריו האחרונים חזר בו הגאון מדבריו בחבוריו הקודמים . ורב מבשר הלוי בהשגותיו יתרעם על הגאון מדוע לא הזכיר בפירוש שהוא חוזר בו מדבריו הקודמים . ואין ספק בזה כי בימי העמידה חזר בו מכמה דברים שאמר בנעריתו . ואתן פה כ"א מלות הראשונות מן הכ"י שלני אשר לא תמיד נשמר בו סדר הערכין לפי הא"ב (כן למשל המלה השניה כלח מקומה אחרי המלה השלישית כלה ועוד כזה) . ועל הרוב ישתמש בתרגומו לא בפעלים כי אם בשמות הנגזרים מן הפעלים . ואלה הן הדוגמאות מראש הכ"י שלנו :]

1. כלה. השלים. אכמאל.

[בראשית ב' ב' תרגם הגאון ויכל במלת ואכמל . ופה הביא את השם הנגזר מן הפעל כאשר העירותי במבוא. והוסיף המלה העברית השלים להבדילה מן המלה כלה דלמטה №. 3].

2. כלח. עיר.

[בראשית י' י"א יתרגם הגאון את שם העיר הזאת בערבית אבלה (Obela) . ואולי נשמט פה שם העיר בערבית באשמת המעתיק או לא עלה עוד בדעת הגאון כי הפסוק יכוון לעיר זאת. גם כפי הנראה תחסר פה המלה כלח מאיוב ה' כ' ול' ב' אשר שם תרגם בערבית הרם זקנה. ועל החסרון הזה אולי תורה לנו הוספת מלת עיר להבדילה מן השניה . אך אין זה מוכרח] .

3. כלה. אבד. הדם.

[בתרגומו לכה"ק ישתמש הגאון במלות הערביות אפני, קרץ לתרגם את המלה כלה בהוראה זו . ראה למשל שמות ל"ב י' וי"ב. ל"ג ג', ויקרא כ"ו מ"ד וכו' . וזהו לצחות המליצה. והוסיף המלה אבד להבדילה מן כלה №. 1 . ואולי בדף הקודם לזה החסר רשם הגאון את המלה כלה השלישית בראשית י"ח כ"א ושמות י"א י"א אשר שם תרגם

1) זכרון רס"ג שם (עמוד מ"ח—נ"א) .

ג מ ל ה מן כ ל כמו המלה כ ל י ל בסמוך].

4. כ ל י ל. ג מ ל ה.

[כן תרגם הגאון גם ויקרא ו׳ ט״ו וט״ז].

5. כ ל ך. מ ש נ׳. ל א ס י ן א ל ח ר י ר.

[ר״ל זהו מלשון המשנה, ראה כלאים פרק ט׳ משנה ב׳. שבת פרק ב׳ משנה א׳. ועל כי לא מצאתי המלה ל א ס י ן בערבית חשבתי בראשונה דצ״ל ל ס א ן א ל ח ר י ר לשון משי או חוטי משי (ע״ד לשון זהב ולשון איש במקרא). ובהערה ל כ ת א ב א ל א צ ו ל מר׳ יונה (מהדורת נייבויער 321) בכ״י רואן יתרגם ש א ק ה א ל ח ר י ר פסולת המשי (או חוטי משי דק?) אולם אחרי כן מצאתי אצל דוזי II. 651 המלה ל י ס י ן פסולת המשי. וברור הוא כי כן צ״ל גם כאן. ובעת קריאתי העלה להגיה ראיתי כי כבר הביא הר׳ יהודה בן ברזילי בס׳ העתים (עמיד 13 סימן ט׳) על המלה כלך: ובלשון ערב אל לאסין אלדי יכון מן אלחריה (צ״ל חריר). ולמטה בעמוד זה הביא בשבישים פירוש בערבית בשם רב האיי גאון. ואולי הפי׳ על כלך הוא גם כן ממנו. ויוכל להיות שאחד מהם לקח מרס״ג].

6. כ ל כ ל. מ ו נ ה.

[בפעל הערבי מ א ן = מ ו ן תרגם הגאון השרש כ ל כ ל בראשית מ״ה י״א. מ״ז י״ב. נ׳ כ״א ועוד. וגם פה הביא את השם הנגזר מן הפעל הערבי].

7. כ ל כ ל ה. ב נ י ג.

[על כי לא אדע לאיזו מלה ערבית או פרסית יכוון הגאון לא אוכל להגיד בבריר אם כונתו פה להמלה כלכלה במשנה ותלמוד בהוראת סל גדול או מלשון מ ח י ה ו כ ל כ ל ה שכבר תרגמה קודם לזה בסמוך. והמלה ס ל יתרגם הגאון (בראשית מ׳ ט״ז—י״ז) בערבית ס ל ו ס ל ה וכן ר׳ יונה בשרשיו (אצל נייבויער 484 לפי כ״י רואן) וגם ר׳ תנחום ירושלמי ב כ ת א ב א ל מ ר ש ד (אצל באכער בלקוטיו מספר המספיק 21).

8. כ ל מ ה. כ ז י.

[כן תרגם הגאון גם בישעיה ל׳ ג׳. מ״ה ט״ז ובשאר מקומות].

9. כ ל נ ה. ק ר ק י ס י א.

[בתרגומו לבראשית י׳ י׳ לפי נוסחאיתינו הניח הגאון את שם העיר כ ל נ ה בלי העתקה ערבית. והשם כ ל נ ו בישעיה י׳ ט׳ תרגם ר ק ה ושם העיר כ ר כ מ י ש הסמוך תרגם ק ר ק י ס י א. וכן תרגם באגרון זה למטה את השם כ ר כ י ש. ועל כי גם השתוות שני השמות האלה במבטא תלמדנו לדעת כי זהו התרגום האמתי של הגאון לכן אחשוב כי בפה טעות הסופר המעתיק שהיה כתוב לפניו כ ל נ ה. (ופה נש-ט

התרגום) כ ר כ מ י ש קרקיסי א. ובעבור זה כתב את השם קרקיסיא אצל שני השמות כלנה וכרכמיש. ודרך אגב אעיר כי שם העיר קרקיסיא (קרקיסיה) כתיב בערבית תמיד עם אות יוד בין הק' והס' וכן אצל היהודים והקראים הכותבים בערבית. ויצל כי הכנוי קרקסאני להקראי יעקב בן דורו של רס"ג כתיב תמיד בלא יוד לכן קרוב לודאי הוא כי היה מוצאו לא מקרקיסיה כי אם מן המקום קרקסאן הנזכר אצל יאקות (חלק ד' עמוד 64) ואם כן הוא לא Kirkisani כי אם Karkasani שמו. והערתי נידון זה בהענציקלופדיא היהודית בשפת בריטאנית (חלק ז' במאמר Karaites) נשמטה באשמת העורכים. ולעמת זה הוסיפו שם בטעות (עמוד 439 בשורה האחרונה) תחת דוד המאוחר וכתבו: דוד אלמקמץ המאוחר, איש שלא היה ולא נברא).

10. כלף וכלפת, פאס.

[כן תרגם הגאון המלה וכילפות תהלים ע"ד ו' במספר רבים: פווס, וכן תרגמה ר' יונה בשרשיו (נייבויער 321). והוראת המלה הערבית היא גרזן].

11. כלי, אניה.

[כזה תרגם הגאון גם בראשית כ"ד נ"ג. ל"א ל"ז ועוד].

12. כלה. ערום.

[כן תרגם הגאון גם בישעיה מ"ט י"ח. כ"א י' ועוד].

13. כמה. כם.

[וכן בתרגומו לבראשית מ"ז ח'].

14. כמה. לתק.

[כן תרגם הגאון המלה כמה בתהלים ס"ג ב'. והוראת המלה הערבית היא דבק. נדבק. ור' יונה (נייבויער 321 לפי נוסחת רואן) תרגם גם כן כפי הוראה זאת אך במלה ערבית אחרת צמר].

15. כמן. תרג'. כמון.

[ר"ל כמן בתרגום כמו שתרגם אונקלוס המלה וארב דברים י"ט י"א. וכן בתרגום הגאון שם בערבית. ופה הביא את השם הנגזר מן הפעל הערבי].

16. כומז. חקאב.

[כן גם בתרגום הגאון שמות ל"ה כ"ב ובמדבר ל"א נ'. וכן תרגם ר' יונה במקומו. והוראת המלה בערבית היא אבנט וחגור מקושט של נשים].

17. כמוס. מכנוז.

[כזה תרגם הגאון בדברים ל"ב ל"ד. גם המלה הכמוס בראש חבורו ספר הגלוי (אצלי עמוד ק"פ—קפ"א) תרגם הגאון בערבית

אלמכנוז שהוראתו הגנוז. וכן יתרגם ר׳ יונה לפי נוסחת רואן].

18. כמון. כמון.
[ר״ל שהמלה שוה בעברית וערבית. וכן יתרגם הגאון בישעיה כ״ח כ״ה וכ״ז. וכן יתרגם ר׳ יונה לפי נוסחת רואן].

19. כמר. קס.
[זהו תרגום המלה הכמרים מלכים ב׳ כ״ג ה׳. ובערבית תסמן המלה קס וקסים את הכהן הנוצרי. והערבים לקחוה מלשון ארמית קשישא כמו שיקראו בשפת סורית את הכהן הנוצרי].

20. כמר. מן נכמרו. היגאן.
[כזה תרגם הגאון גם בבראשית מ״ג ל׳ משרש האג בערבית. ופה הביא את השם הנגזר מן הפעל. וכן יתרגם ר׳ יונה. ולהבדיל המלה מזו שלפניה הוסיף מן נכמרו].

21. כמס. אצמאר.
[ר״ל רעיון נסתר. ואמנם כבר רשם המלה הזאת למעלה (17!) בתאר מלא ופה הביאה חסר כמו שהיא נמצאת בכתיב. ואם אין פה שגיאה נוכל לומר כי כוון הגאון להורות כי נוכל להשתמש במלה זו להוראת דבר הגנוז בכלל ולרעיון נסתר במחשבת הלב בפרט].

ב.

דוגמא מספר צחות לשון עברית של הגאון רב סעדיה הנקרא גם כן י״ב חלקים.

[בהקדמתי לס׳ האֶגרון התאונן הרס״ג על המחברים והפיטנים בימיו שלא יבינו לדבר צחות בעברית. ובעבור זה התעורר הגאון לצאת לעזרתם וחבר ס׳ שרשים עם כללי הדקדוק (ראה אצלי שם עמוד מ״ד—מ״ט). וכדרכו של הגאון לכתוב את חבוריו במהדירות שונות נתרחבו אצלו ברבות הימים כללי הדקדוק והצחות לספר גדול ורחב ידים בעל י״ב חלקים (י״ב גז). והלק גדול ממנו מצאתי בכ״י כאשר הודעתי בלקוטי (בהגרן שם לקט ג׳). ואציג פה לדוגמא את ראש הכ״י מהפרק המדבר באופני ההוספה והקצור (באב אלתצ̇עיף ואלאכתצאר) ר״ל בכפילת אות אחת ובחסרון אות אחת מאותיות השרש לפי א״ב מהאותיות הכפילות והמתקצרות. ובכ״י שלנו החסר בראשו הוא מתחיל מסוף כפילת אות הלמד].

התרגום הערבי

. . . ותאמר ו ת ו ל ל נ ו (תלים קל"ז ג'). [1] ומן ה מ ם גם כן כזה ד מ ו (שמואל א' י"ד ט') ותאמר ד ו מ ם (חבקוק ב' י"ט), וכאמרך ו י ה ם (שמות י"ד כ"ד) ותאמר ה מ מ ם (דברי הימים ב' ט"ו ו'). וכאמרך ז מ ו ת י (ירמיה ד' כ"ח) ותאמר ז מ מ ת י (זכריה ח' ט"ו). וכאמרך ח מ ו ת י (ישעיה מ"ד ט"ז) ותאמר י ת ח מ ם (איוב ל"א כ'). וכאמרך י ו ע ם (איכה ד' א') ותאמר ע מ מ ו ך (יחזקאל כ"ח ג'). וכאמרך א ק י ם (עמוס ט' י"א) ותאמר א ק ו מ ם (ישעיה מ"ד כ"ו). וכאמרך א ר ו ם (תהלים מ"ו י"א) ותאמר א ר ו מ ם (ישעיה ל"ג י'). וכאמרך ש מ ו (ירמיה ב' י"ב) ותאמר ש מ מ ו (ישעיה נ"ב י"ד).

ומן ה נ ו ן. א ב י נ ה (משלי ז' ז') ותאמר ו י ת ב ו נ נ ו (תהלים ק"ד מ"ג). ו ג נ ו ת י (ישעיה ל"ז ל"ה) ג נ ו ן (שם ל"א ה'). ו ח נ ת י (שמות ל"ג י"ט) ח נ י ן (ישעיה ל' י"ט) ח נ נ נ י (תהלים ט' י"ד). ו ה כ י נ ת י (דברי הימים א' י"ז י"א). ו כ ו נ נ ת י (שמואל א' ז' י"ג). ק י נ ה היא ו ק ו נ נ י ה (יחזקאל ל"ב ט"ז). ר נ ה (תהלים קי"ח ט"ו) ר נ נ ו (שם ל"ג א').

ומן ה ס מ ך גם כן. מ ו ב ס (ישעיה י"ד י"ט) מ ת ב ו ס ס ת (יחזקאל ט"ז ו'). נ ס ו (ירמיה מ"ט ל') נ ו ס ס (ישעיה י' י"ח) [2]. ל ר ס (יחזקאל מ"ו י"ד) ר ס י ס י (שיר השירים ה' ב').

ומן ה ע י ן: ת ר ע ם (תהלים ב' ט') ה ת ר ו ע ע ה (ישעיה כ"ד י"ט).

הגוף הערבי

. . . . ותקול ותוללנו שמחה, ומן אלמם איצא כדלך דמו עד הגיענו. ותקול עורי לאבן דומם: ובקולך ויהם את מחנה מצרים, ותקול כי אלהים הממם: ובקולך על כי דברתי זמותי. ותקול כן שבתי זממתי: ובקולך חמותי ראיתי אור. ותקול ומגז כבשי יתחמם: ובקולך יועם זהב. ותקול כל סתום לא עממוך: ובקולך אקים את סכת דוד הנפלת. ותקול וחר[בות]יה אקומם: ובקולך ארום בגוים ארום בארץ. ותקול עתה ארומם: ובקולך שמו שמים. ותקול כאשר שממו:

ומן אלנון אבינה בבנים. ותקול ויתבוננו חסדי ייי: וגנותי על העיר הזאת. גנון והציל: וחנתי את אשר אחן. חנון יחנך. חנני ייי: והכינותי את מלכותך [מלכיתו]. וכוננתי את כסאו: קינה היא וקיננוה: רנה וישועה. רננו צדיקים:

ומן אלסמך איצא כפגר מובס. מתבוססת בדמיך: נסו נדו מאד. כמסס נוסס: לרס את הסלת. רסיסי לילה:

ומן אלעין תרעם בשבט ברזל. רעה התרועעה:

1) הרס"ג בתרגומו למקום הזה יקח ג"כ את המלה הזאת מלשון ת ל ה (מ ע ל ק ו נ א התולים אותנו, אונזרע הענקער) בכפל הלמד. 2) מזה נראה כי רס"ג באר את המלה נ ו ס ס כמו נס וגבורה, ולא כבנוסח הנדפס.

הגוף הערבי

ומן אלפי אכף לאלהי מרום. כפף נפשי: והניף ידו אל המקום. ינופף ידו: אשר תעוף בשמים. ועוף יעופף. את התוף. מתופפות על לבביהן:

[ומן] אלצדי ויחץ את הילדים. ומספר חדשיו חצצו: ובמושב לצים. ועתה אל תתלוצצו: מפץ אתה לי. ויתפצצו הררי עד: וקצתה את כפה. קצץ חזקיה: את מי רצות[י]. כי רצץ עזב דלים:

ומן אלקוף ומקום לזהב יזוקו. מזקק שבעתים: וחקות עליה עיר. הוי החקקים חקקי און: כמשק גבים. שוקק בו. ונפשו שוקקה:

ומן אלריש עם נבר תתברר: מגורי אביו. מתגורר עמה: מרת נפש. אמרר בבכי: כי דבר סרה. כפרה סוררה: הצר הצורר: קדמו שרים. והמשררים בכלי שיר [צ"ל השיר]: ואמתאל דלך:

ומן אלשין ויחילו עד בוש. כי בשש משה: אולי ימשני אבי. והיית ממשש. כי משַשת: ותקול התקוששו וקושו: ותקול ומבותי אני ליאש את לבי. זכרו זאת והתאששו: כבגד אכלו עש. עששה מכעס עיני: ותקול עשיר ברשים

התרגום העברי

ומן הפי: אכף (מיכה ו' ו') כפף (תהלים נ"ז ז'). והניף (מלכים ב' ה' י"א) ינופף (ישעיה י' ל"ב). תעוף (דברים ד' י"ז) יעופף (בראשית א' כ'). התוף (שמות ט"ו כ') מתופפות (נחום ב' ח').

ומן הצדי: ויחץ (בראשית ל"ג א') חצצו (איוב כ"א כ"א). לצים (תהלים א' א') תתלוצצו (ישעיה כ"ח כ"ב). מפץ (ירמיה נ"א כ') ויתפצצו (חבקוק ג' ו'). וקצתה (דברים כ"ה י"ב) קצץ (מלכים ב' י"ח ט"ז). רצותי (שמואל א' י"א ג') רצץ (איוב כ' י"ט).

ומן הקוף: יזוקו (איוב כ"ח א') מזקק (תהלים י"ב ז'). וחקות (יחזקאל ד' א') החקקים חקקי (ישעיה י' א'). כמשק (ישעיה ל"ג ד') שוקק (שם) שוקקה (שם כ"ט ח').

ומן הריש: נבר (תהלים י"ח כ"ז) תתברר (שם). מגורי (בראשית ל"ז א') מתגורר (מלכים א' י"ז כ'). מרת (שמואל א' א' יו"ד) אמרר (ישעיה כ"ב ד') סרה (דברים י"ג ו') סוררה (הושע ד' ט"ז). הצר (במדבר י' ט') הצורר (שם). שרים (תהלים ס"ח כ"ו) והמשררים (דברי הימים ב' כ"ג י"ג) והדומה לזה.

ומן השין: בוש (שופטים ג' כ"ה) בשש (שמות ל"ב א'). ימשני (בראשית כ"ז י"ב) ממשש (דברים כ"ח כ"ט) מששת (בראשית ל"א ל"ז). ותאמר התקוששו (צפניה ב' א') וקושו (שם). ותאמר ליאש (קהלת ב' כ') והתאששו (ישעיה מ"ו ח). עש (איוב י"ג כ"ח)

התרגום העברי

עששה (תהלים ו׳ ח׳). ותאמר ברשים (משלי כ״ב ז׳) רששנו (מלאכי א׳ ד׳). והדומה לזה.

ומן התו: הוות (תהלים נ״ה י״ב) ותאמר תהותתו (שם ס״ב ד׳). ותאמר יחתתו (שמואל א׳ ב׳ יוד) ותאמר והחתתי (ירמיה מ״ט ל״ז). וכאמרך יכתו (ירמיה מ״ו ה׳) וכתתו (דברי הימים ב׳ ט״ו ו׳). ותאמר ימית (במדבר ל״ה י״ט) למותת (תהלים ק״ט ט״ז). פת (משלי י״ז א׳) פתות (ויקרא ב׳ ו׳). והדומה לאלה הדוגמאות.

וכל אלה כאשר נתחזקו [נכפלו] באות מן השמות [המלות] תוכל האות השניה להיות נרחקת מן השמות כאשר בארנו. וזהו האופן הראשון שנוספה אות לאות ותהיינה שתי אותיות. וכאשר יתוספו שתי אותיות לשתי אותיות ותהיינה ארבע [אותיות] זהו האופן השני מן ההוכפה אשר בשמות. כאמרך סלו סלו (ישעיה נ״ז י״ד) ותאמר סלסלה (משלי ד׳ ח׳). ותאמר ערה (צפניה ב׳ י״ד) ערער תתערער (ירמיה נ״א נ״ח). וכאמרך יפה (ירמיה י״א ט״ז) יפיפית (תהלים מ״ה ג׳) יפהפיה (ירמיה מ״ו כ׳) וכאמרך דקו (דניאל ב׳ ל״ה) ותוכל לומר [גם כן] דקדקו. כמו קלו (בראשית ח׳ י״א) ותאמר קלקל (קהלת יוד יוד).

וצריך לנו לתת גבול בזה למען לא יטעון הטוען כי כל שם [מלה] יוכל להתחזק בשתי אותיות נרדפות [כפולות], כגון שיחשוב כי המלה דבר תוכל להכפל ותאמר דברבר. או יאמר שמעמע שתהיה נכפלת מן שמע. או מה שדומה לזה. ויטעה לחשוב כי זהו דומה אל גלגל

הגוף הערבי

ימשל. כי תאמר אדום רששנו: ואמתאלה:

ומן אל[תו] הוות בקרבה. ותקול תהותתו על איש: ותקול ייי יחתו מריביו. ותקול והחתתי את עילם: ובקולך וגבוריהם יכתו. וכתתו גוי בגוי: ותקול הוא ימית את. ונכאה לבב למותת: טוב פת חרבה. פתות אתה פתים: ומתל אשכאלה:

פהדה כלהא אדא פכמת בחרף מן אלאסמא כאן חרפא תאניא מעדא מן אלאסמא כמא שרחנא: והדא אלצרב אלאול תראדף חרף לחרף ויציראן חרפאן: ותראדף חרפין לחרפין פיציר ארבעה והו אלצרב אלב׳ מן אלתפכים אלדי פי אלאסמא: כקולך סלו סלו המסלה. ותקול סלסלה ותרוממך: ותקול כי ארזה ערה. ערער תתערער: ובקולך יפה פרי תאר. יפיפית מבני אדם. ותקול עגלה יפהפיה: ובקולך דקו כחדא [צ״ל כחדה]. וקד יגוז אן תקול דקדקו: מתל כי קלו המים. ותקול והוא לא פנים קלקל:

ויגב אן נעטי אלחד פי דלך לולא ידעי מדעי אן כל אסם ימכן אן יפכם בחרפין מתראדפין: כאנה יזעם אן קולה דבר ימכן אן תראדף פיקאל דברבר או יקאל שמעמע פיכון שמע מפכם או מא אשבה דלך: פיתוהם אנה מתל גלגל

הגוף הערבי

אלדי דחרג מתל קולה תחת שואה התגלגלו . ואלאצל ויגל את האבן: או כמתל קולה כלכל מן וכלכלתי אותך שם . ואלאצל מכלת לביתו: פנקול אלפצל בין הדין לאנך אדא קלת שמע דבר פאלפעל פי אלפאעל . ואדא קלת גלגל כלכל פאלפעל פי גיר אלפאעל. והדא הו אלחד : נקול חד אלכלמה אלתי תפכם באלתראדף חרפין אן יכון לאפעאלהא פי גיר דאתה : כקולך ואיש מדנים להרחר ריב : ותקול יחניף בחלקות . ותקול והחזיק מלכות בחלקלקות . ואלמעני ואחד: ואמא אן כאן אלפעל פי דאת אלפאעל פלא יפכם בתראדף חרפין :

כמל אלקול עלי אלתפכים והו אלמעני אלאול מן הדא אלגזו :

התרגום העברי

[שהוראתו] לסיבב דבר עגול כאמרו התגלגלו (איוב ל׳ י״ד) והשרש הוא ויגל (בראשית כ״ט יוד). או כמו אמרו כלכל מן וכלכלתי (שם מ״ה י״א) והשרש הוא מכלת (מלכים א׳ ה׳ כ״ה). ונאמר החלוק ביניהם הוא כי כאשר אמרת שמע דבר אז הפעולה היא בהפועל [פעל עומד] . ואם אמרת גלגל כלכל אז הפעולה היא חוץ מהפועל [פעל יוצא]. וזה הוא הגבול [ביניהם] . ונאמר גבול המלה אשר תתחזק בשתי אותיות נרדפות [כפילות] הוא שפעולותיה [שהפעולות אשר תורה עליהן] הן חוץ מעצמו [של הפועל]. באמרך לחרחר (משלי כ״ו כ״א) . ותאמר בחלקות (דניאל י״א ל״ב) וגם תאמר בחלקלות (שם י״א כ״א) והכונה היא אחת . אולם אם הפעולה היא בעצם הפועל אזי לא תתחזק [המלה] בשתי אותיות נרדפות [כפולות].

נשלם המאמר על אדות החזוק [הוספת אותיות] והוא הענין הראשון מן החלק הזה.

ואלמעני אלב׳ מן הדא אלגז הו באב אלאכתצאר:

והו אן תכון אלכלמה עלי היתהא פי אכתר אללגה ותוגד פי בעצהא באסקאט חרף מנהא. פנעלם אן אללגה אטלקת אן יכתצר דונה. והו יכון עלי צרבין . אמא אכתצאר מקרון באללואחק . ואמא גיר מקרון . פאמא גיר מקרון באללואחק פהי אלאלף אלתי תגד פי כתיר מן אלאסמא תאבתה תם יכתצר דונהא בקולך וגם כל

והענין השני מן החלק הזה הוא שער הקצור [חסרון אותיות השרש].

וזהו כי המלה תהיה כדרכה ברוב הלשון אך תמצא לפעמים בחסרון אות אחת ממנה . ומזה נרע כי השפה התירה לקצרה . והוא יהיה על שני פנים . או קצור מחובר אל הנקשרים (אל הנסמכים) או בלתי מחובר . ואמנם הבלתי מחובר אל הנקשרים הוא אות האלף שתמצא תמיד בשמות רבים. אך לפעמים תתקצר [תחסר] באמרך שרית (דברי הימים א׳ י״ב ל״ט) ובונתו שארית, ובאמרו קורים (תהלים

התרגום העברי

צ"ט ו' לפי הקרי) וכונתו קראים.
חטים (שמואל א' י"ד ל"ג) כונתו
חטאים. ואמרו נחנו (במדבר ל"ב
ל"ב תחת אנחנו). וכאמרו הברותי
(דברי הימים א' י"א ל"ט) הוא הבארתי
(שמואל ב' כ"ג ל"ז). וכאמרו מלו
(יחזקאל כ"ח ט"ז) כונתו מלאו. והדומה
לזה. וכל אלה והדומה להם מן אופני
הקציר הם אמנם אינם מחוברים אל הנקשר
(הנסמך) רק בטבע המלה הוא שתתקצר
ורואים אנו בזה כשרון (סגולת) הלשון
מראשיתה.

והאופן השני מן הקצור עם הנסמך
הוא על שני פנים. או הוא נוגע אל
הנסמך או הוא בלתי נוגע לו. ואמנם
הקצור הנוגע בהנסמך יהיה במלה השניה
[באות השניה ?] שראשה אחת משבע
האותיות אהוימנ"ת. והסבה [והטעם]
באלה שבע האותיות היא כי האלף
ההא הוו והיוד ארבע [האותיות]
האלה הן מבטא שבע התנועות. והאלף
והיוד והנון והתו בהן יתוספו
הקונים על השמות [הכנוים על המלות]
כאמרךא עשה יעשה נעשה תעשה.
ואות המם [נכנסה במנין זה] מפני
שהמספר הרב משמות הפעליים [משמות
הנגזרים מן הפעלים] בלשון העברים ישא
אותה כאמרך מראה מעשה והדומה לאלה
השנים. לכן לאלף וליוד בזה השער
שתי סבות [מפאת מבטא התנועות ומפני
הכנוים]. ולהשאר סבה אחת. ואם יהי
שרש [בשרש] המלה אלף ואחרי כן
רכב [נוסף] עליה פועל בעצמו [פעל
עומד] תתקצר האלף. כאמרך אֹכֵל
ותאמר אֹכַל (בראשית כ"ד ל"ג). ותאמר

הגוף הערבי

שרית ישראל. מענאה שארית:
וכקולה קורים אל ייי. מענאה
קראים: הנה העם חטים לייי.
מענאה חטאים: וקו' נחנו נעבר
חלוצים: וכקולה הברותי הו
הבארתי: וכקו' מלו תוכך חמס.
מענאה מלאו: ואשבאה דלך.
פהדה כלהא ומא מאתלהא מן
וגוה אלאכתצאר פהו גיר מקרון
בלאחקה בל פי טבע אלכלמה
אן תכתצר ונרא אצטלאח אללגה
פי דלך פי אלאבתדי:

ואלצרב אלב' מן אלאכתצאר
באללאחקה עלי וגהין. אמא
ממאס ללאחקה. ואמא גיר ממאס
להא: פאמא אכתצאר ימאס
אללאחקה פאנה יכון פי אלכלמה
אלתאניה אולהא אחד ז' חרוף
א'ה'ו'י מ'נ'ת ואלעלה פי הדה אלז'
אחרף אן אלאלף הי יוד וא הדה
אלד' הגא אלז' נגמאת. ואלאלף
ואליוד ואלנון ואלתו בהא תזדאד
אלארואת עלי אלאסמא כקו' אעשה
יעשה נעשה תעשה: ואלמים
לאן כתרה אלאסמא אלפעליה פי
לגה אלעבראניין יחמל עליהא
כקו' מראה מעשה ואשבאההמא:
ולדלך אלאלף ואליוד פי הדא
אלבאב להמא עלתאן. ואלבקי
להא עלה ואחדה: פאדא כאן
אצל אלכלמה אלף תם רכב
עליהא פאעל פי דאתה אכתצר
דון אלאלף: כקו' אוכל ותקול
לא אוכל עד אם דברתי דברי:
ותקול אומר ותקול ויאמר תאמר

התרגום העברי

נאמר: וכדלך תאכל יאכל לא ילפט באלאלף: וכקולך אחיזה ותקול נאחז יאחז תאחז ומא אשבה דלך: ואדא כאן אצל אלכלמה הי תם רכב עליהא פאעל פי דאתה אכתצר דון אלהי. כקולך הלוך פי אלאצל וכקולך אלך תלך נלך: ותקול פי אלאצל למען הביא ייי. למען השיב פתקול אביא נביא תביא. וכדלך אשיב נשיב ישיב: ואמא יהרג יהדף ואשבאה דלך פהו פאעל פי גיר דאתה ולם יקע עליהא שרטא פלדלך לם יסקט אלהי. ואדא כאן אצל אלכלמה וו כקולך ולד תם תרכב עליה פאעל פי דאתה סקט אלוו. פתקול אלד תלד. וכדלך גמיע מא שאכלה: ואדא כאן אצל אלכמה יוד פתקול ידע. תם תרכב עליה פאעל פי דאתה אכתצר דונה. פתקול אדע נדע תדע: וכקולך פי אצל אלכלמה ישיבה. ותקול אשב נשב תשב. וכדלך גמיע מא אשבהה: ואדא כאן אצל אלכלמה מים בקולך מראה מעשה מחנה. תם רכב עליהא פאעל פי דאתה אכתצר דונה תקול אראה נראה תראה. וכדלך יחנו תחנה: וכקולך פי אצל אלכ־מה מקרא מסע. תקול יקרא תקרא ויסע ונסע. וכדלך מא מאתל דלך: ואדא כאן אצל

הגוף הערבי

אומר ותאמר ויאמר תאמר נאמר. וכן תאכל יאכל לא יבטא עם האלף. וכאמרך אחיזה ותאמר נאחז יאחז תאחז והדומה לזה. ואם יהי שרש [בשרש] המלה הא ואחרי כן רכב [נוסף] עליה פועל בעצמו תתקצר ההא. כאמרך הלוך בשרש וכאמרך אלך תלך נלך. ותאמר בשרש הביא (בראשית י"ח י"ט) השיב (ויקרא כה כח) ותאמר אביא נביא תביא. וכן אשיב נשיב ישיב. ואולם יהרג יהדף והדומה לזה זהו פועל בזולתו [פעל יוצא] ולא יפול עליהם [זה] החק ולכן לא תחסר [בהם] ההא. ואם יהי שרש המלה וו כאמרך ולד ואחרי כן תרכיב עליה פועל בעצמו תחסר הוו. ותאמר אלד תלד. וכן כל מה שהוא בצירה זאת. ואם יהי שרש המלה יוד ותאמר ידע ואחרי כן תרכיב עליה פועל בעצמו תתקצר [היוד] ותאמר אדע נדע תדע. וכאמרך בשרש המלה ישיבה ותאמר אשב נשב תשב. וכן כל הדומה לזה. ואם יהי שרש המלה מם כאמרך מראה מעשה מחנה 1) ואחרי כן רכב עליה פועל בעצמו תתקצר [המם]. תאמר אראה נראה תראה. וכן יחנו תחנה. וכאמרך בשרש המלה מקרא מסע. תאמר יקרא תקרא ויסע ונסע. וכן הדומה לזה. ואם יהי שרש המלה נון כאמרך נדר ואחרי כן רכב עליה פועל בעצמו תתקצר [הנון] כאמרך תדר (במדבר ל' ד') ידר (שם ל' ג'). וכאמרך

1) לכאורה הגאון סותר לדברי עצמו כי למעלה אמר שאות מ' היא שמושית לשמות הנגזרים מן הפעלים והביא לדוגמא שני השמות מראה מעשה. אך המלה אצל בערבית לא תסמן פה את השרש בהוראתו אצלנו כי אם תחלת המלה וראשיתה.

התרגום העברי

בשרש המלה נתיקה ותאמר התיקם (ירמיה י״ב ג׳) וכאמרך בשרש המלה נשיאה ותאמר אשא ונשא. והדומה לזה. ואם יהי שרש המלה תו כאמרך תודה ואחרי כן רכב עליה פועל בעצמו תתקצר [התי] כאמרך יודה ותאמר אודה נודה. ותאמר בשרש המלה תנובה ותאמר ינובון (תהלים צ״ב ט״ו). ותאמר בשרש המלה תשואה ותאמר תשאון (נראה דצ״ל ישאון ישעיה י״ז י״ב) תשאה (שם ו׳ י״א) ומה שדומה לזה. וכבר בארנו [בזה] מה שיהיה מן הקצור המחובר אל הנסמך ונוגע לו על דרך הספור בפרטות [1]).

הגוף הערבי

אלכלמה נון כקולך נדר תם רכב עליהא פאעל פי דאתה אכתצר דונה, כקולך כי תדר נדר. איש כי ידר נדר: וכקולך פי אצל אלכלמה נשיאה. ותקול אשא ונשא, ואמתאל דלך: ואדא כאן אצל אלכלמה תו כקולך תודה, תם רכב עליהא פאעל פי דאתה אכתצר דונה. כקולך הוא יודה ותקול אודה נודה: ותקול פי אצל אלכלמה תנובה ותקול עוד ינובון בשיבה: ותקול פי אצל אלכלמה תשואה ותקול תשאון תשאה. ומא אשבה דלך: פקד שרחנא מא כאן מן אלאכתצאר מקרונא בלאחקה ממאס לה עלי חרף אלוצף:

והאופן השני מן הקצור הוא מה שהוא מחובר אל הנסמך אולם אינו נוגע לו. הוא הקצור שיהי בסוף המלה [וגם] [2]) אשר כבר נמצא בראשה אחד הקונים [הכנוים]. ואנחנו נפרשו גם כן כפי סדר העשרים ושתים אותיות. אמנם הקצור אחרי האלף הוא כאמרך גאה (ירמיה מ״ח כ״ט) גא (ישעיה ט״ז ו׳). וידא (תהלים י״ח י״א) ידאה (דברים כ״ח מ״ט). תלאה (איוב ד׳ ב׳) ותלא (שם ד׳ ה׳). וארא (ישעיה מ״א כ״ח) ואראה (בראשית י״ח כ״א). והקצור אחרי הבית וכו׳ וכו׳ [ויציג הדוגמאות אחר כל האותיות]. נשלם המאמר על אופני ההוספה והקצור.

ואלוגה אלאכר מן אלאיגאז ואלאכתצאר הו מא כאן מקרונא בלאחקה אלא אנה לא ימאסהא הו אלאיגאז אלדי יכון פי אכר אלכלמה בעד אן יכון קד חמל מן אולהא אחד אלאדואת:ונחן שארחנא [נשרחה] איצא עלי נץ אלכ״ב חרף: אמא אלאכתצאר בעד אלאלף פהו כקולך גאה מאד, גא מאד: וידא על כנפי רוח. כאשר ידאה הנשר: הנסה דבר אליך תלאה. תבוא אליך ותלא: ותקול וארא ואראה: ואכתצאר בעד בי אל״ב: כמל אלקול עלי וגוה אלתפכים ואלאכתצאר.

1) או ונוגע לו באות הכנוי? 2) הוספתי המלה וגם מפני שדוגמא הראשונה (גאה גא) היא בלא כנוי.

מדוגמאות אלה שהבאתי פה מספרי השרשים והדקדוק לרס"ג נראה בעליל איך קשה היה למצוא הדרך הישר והנכון בחכמת הלשון גם לאיש גדול ומצוין בכל חכמה ומדע כרב סעדיה טרם נתגלו לר"י חיוג חקי שפת קדש מן השרשים הכפולים הנחים והחסרים. אולם דברי הגאון ישארו לנו לעד לעולם יקרים ונכבדים כטבעת הראשונה בשלשלת קורות ידיעת שפת עברית והבנת כתבי הקדש.

ג. דברי רב סעדיה נגד ענן ראש הקראים בדיני מילה.

[בחלק מספר המצות לענן שהדפסתי בזכרון לראשונים חלק ח' (= לקוטי קדמוניות חלק ב' בדיני מילה עמוד 7—25) 1) נראה כי מיסד כת בני מקרא ילמוד כמה דינים במילה מדברי הנביא יחזקאל. ובהערותי אמרתי (שם עמוד 205) כי רס"ג השיב על דברי ענן אלה. ועל כי נתעכבה הדפסת החוברת השניה מלקוטי קדמוניות טוב יהי להביא פה את דברי הגאון מבאירו לראש ספר שמות בגוף הערבי ובתרגום עברי. ואלה הם דבריו המשלימים בחלק גם את דברי ענן שם שנמצאו בידינו למקוטעין].

הגוף הערבי

וקד אכטא גאיה אלכטא מן געל קצה ומולדתיך אלתי פי יחזקאל מצרופה אלי אלמילה ואנא מבין עלי כטאיה בעון אללה. זעם אן קיל אלנבי ללאימה לא כרת שרך יריד בה אלקלפה ולים הי אלסורה, ואחתג פי דלך אן אלסורה ברישין מתל שררך אגן הסהר לא תכון בריש ואחד ונסי קילה רפאית תהי לשרך. תם אנה אכד דלך פי מא ראי בקול לא אעלם יקול מתלה אלא

התרגום העברי

וכבר חטא הטאת (טעה טעות) גדולה מי שצרף פרשת ומולדותיך אשר ביחזקאל (ט"ז ד') אל המילה. ואני מבאר טעיותיו בעזר האל. הוא אמר כי במאמר הנביא אל האימה (יחזקאל שם) לא כרת שרך כונתו אל הערלה ולא אל השרר (הטבור, נאבעל). והביא ראיה לזה כי השרר נכתב בשני רישין כמו שררך אגן הסהר (שיר השירים ז' ג') ולא נכתב בריש אחד. אולם הוא שכח את הכתיב (משלי ג' ח') רפאות תהי לשרך. אחרי כן חשב לחזק את דבריו לפי דעתו

1) וארשום פה איזו השמטות מהערותי שם. עמוד 3—דבש שלא יצא מהכורת. ובמשנה ע"ז ל"ט ע"ב מתיר אף שיצא מכורת. שם—שלא נשתנה מבריאתו. ובע"ז ל"ז ע"ב מה מים שלא נשתנו מברייתן. שם—חלב שהלבוה גוים אסור. ובע"ז שם מתיר אם ישראל רואהו. עמוד 14—בדין חייבי מיתה איך נוהגים עמהם ראה באור זרוע א' קי"ב בשם רב שרירא גאון. עמוד 19—הארץ הטובה הוא ציון שנא' ההר הטוב והלבנון. ראה ברכות מ"ח ע"ב הטובה זו בונה ירושלים וכת"א ההר הטוב הזה והלבנון. עמוד 21—חמרא ומרוי. וכן תרגם אונקלוס יין ושכר (ויקרא י' ט').

התרגום העברי

במאמר שלא יאמר כמוהו אלא המגיע
אל הפשע (השגעון). כי הוא אמר שדין
המילה כתוב בתורה בין שתי לידות כי
לפניו כתוב (ויקרא י"ב ב') וילדה זכר,
ואחריו כתוב (שם י"ב ה') ואם נקבה
תלד, וכן כל מה שנמצא בין שתי לידות
היא המילה. ולפי זה מה שאמר יחזקאל
ומולדותיך ביום הלדת אותך (שם) מוסב
על היום אשר בין שתיהן (שתי הלידות)
ר"ל יום המילה. ועל משקל (דרך) דעתו
הנה נמצא [את ארץ מצרים] נזכרה בין
שתי ביאות כי כתוב (שמות א' א')
הבאים מצרימה את יעקב איש וביתו באו.
ולפי זה (נצטרך לומר כי) כל מה שכתוב
[בין שתי] ביאות הוא מצרים. וכן נזכרו
[המים בין] שתי שיבות ככתוב (בראשית
ח' ג') וישבו המים מעל הארץ הלוך ושוב
ולפי זה [נאמר כי] כל מה שנמצא בין
שתי שיבות הוא מים. והכהנים נזכרו בין
שתי אמירות ככתוב (ויקרא כ"א א')
אמר אל הכהנים בני אהרן ואמרת
אליהם ומפני זה [נאמר כי] כל הנמצא
בין שתי אמירות הוא כהן. ואם כן
אחשורוש הוא כהן כי הוא נמצא בין
שתי אמירות ככתוב (אסתר ז' ה') ויאמר
המלך אחשורוש ויאמר. והעבד היוצא
לחפשי ביובל יהיה [לפי זה] דבר מה
מן המים כי הוא נמצא בין שתי שיבות
(ככתוב ויקרא כ"ה מ"א) ושב אל
משפחתו ואל אחזת אבתיו ישוב. וכל
אלה הדברים ממצולות תהום הסכלות.
ומה שהביאני להוכיח זה פה הוא רצוני
לגלות טעיות זה האיש ולברר סכלותו
וכמות שכלו למען לא יסמיכו דעותיו
אל דעות המורים. אחרי כן עשה [ענן]

הגוף הערבי

אלמאוף אלמעתוה. והו אנה זעם
אן פרץ אלמילה פי אלתוריה
מכתוב בין שתי לידות לאנה
קאל קבלה וילדה זכר וקאל
בעדה ואם נקבה תלד פכל מא
כאן מחצורא בין שתי לידות פהו
אלכתאנה פענד דלך למא קאל
יחזקאל ומולדותיך ביום הלדת
אותך כאן ביום אלדי בינהמא
יעני בה יום אלכתאנה; פעלי וזן
מא דהב אליה פקד נגד דכר
[מצר] מחצורה בין דכולין אד
קאל הבאים מצרימ[ה את] יעקב
איש וביתו באו. פכל מא כאן
[בין שתי] ביאות פהו מצר.
וכדלך דכר אל[מא מחצור בין]
רגועין וקולה [כקולה] וישבו
המים מעל הארץ הלוך ושוב
פכלמא כאן בין שתי שיבות פהו
מא. ודכר אלכהנים מחצור בין
קולין אד קאל אמר אל הכהנים
בני אהרן ואמרת אליהם פכל מא
כאן בין שתי אמירות פהו כהן
פיכון אחשורוש כהן לאנה בין
שתי אמירות אד קאל ויאמר
המלך אחשורוש ויאמר. ויכון
אלעבד אלמעתוק פי אליובל שיא
מן אלמא לאנה בין שתי שיבות
ושב אל משפחתו ואל אחזת
אבתיו ישוב. והדה מן גמראת
אלגהל. ואלדי דעאני אלי אתבאת
הדא ההונא ארדת אן אכשף ען
עיוב הדא אלרגל ואוצח גהלה
ומקדאר עקלה ללא תסבק
מראהבה אלי טן אהל אלגרה:

תם געל רחיצת מים והמלח לא המלחת מן שרים אלמילה וזעם אנה למא קאל והמלח מרתין והחתל מרתין פקד וגב אן תעמל הדה מרתין למוצע אלתראדף. פילזמה נטיר הדא אן יכין מית יומת יוקתל מרתין פיכון אלהכים קד אמר במא ליס פי אלטאקה. ואן יכון השב תשיבם לאחיך תרדהא מרתין פיכון מן וגד צאלה ילזמה אן ירדהא עלי צאחבהא ואברי מתלהא מן ענדה ואשבאה דלך מא לא יהאט בה כתרה.

רחיצת מים והמלח לא המלחת (יחזקאל שם) מדיני המילה ואמר כי מפני שכתיב והמלח שתי פעמים והחתל שתי פעמים לכן חובה היא לעשות את הדברים האלה [המליחה והחתיל] שתי פעמים מפני שנכפלו [בכתיב 1)]. ולפי זה לפי דבריו יהי מוכרח כי מות יומת הוראתו שיהרג שתי פעמים. ואם כן צוה ה׳ לעשות דבר בלתי אפשרי. והכתיב (שמות כ״ג ד׳) השב תשיבם לאחיך תהי היראתי שתשיב שתי פעמים. ולפי זה מי שמצא [בהמת חברו] תועה חייב להחזירה לבעליה ועוד יוסיף אחרת משלו. וכדומה לזה מה שיארך מאד להביא פה.

אברהם אליהו הרכבי.

כת. פטרסבורג בחדש אדר שני התרס״ה.

1) לפי זה צריך להוסיף אצלי בראש דבר (לקוטי קדמוניות שם עמוד XI) כי מן המקור שנכתב קודם הפעל הוביה ענן שצריך לכפול הפעולה ההיא.

רב דוסא ברב סעדיה גאון.

עוד ימים רבים בטרם בטלה ישיבת סורא כבר מטו אשיותיה לנפול ואך בקושי עמדה על תלה בזמן האחרון לקיומה. כבר אחרי מות מר רב שלום בר רב מישאל אשר מלך בשנת ד"א תרס"ד—תרע"א „אידלדלא מילתא במתא מחסיא טובא ולא אשתארו בה חכימי" (לשון רב שרירא גאון באגרתו, מהד' נייבויער עמוד 39). הן אמנם מלך אחריו עוד רב יעקב בר מר רב נטרונאי י"ג שנים (ד"א תרע"א—תרפ"ד), אבל אחרי מות הגאון הזה כבר לא היה בין חכמי סירא מי שיהיה ראוי למלא את מקומו, כי עד עתה שמרו את המנהג לבחור בראש רק מבני הישיבה ונמנעו להביא ממרחק את אלופיהם ואז „סמכיה דוד נשיאה למר רב יום טוב כהנא בר מר רב יעקב אע"ג דאורג היה הואיל ולא היו תמן רבנן כולי האי" (הרש"ג שם). רב יום טוב מלך ד' שנים (ד"א תרפ"ד—תרפ"ח) „ובתריה 1) איתמר ביני רבנן לבטלה למתא מחסיא ולמייתי מאן דמשאיר בהו לפומבדיתא" אבל לבסוף הסכימו לסמוך למר רב נתן אלוף בריה דרב יהודה גאון אחי אביו של מר רב שרירא „כי היכי דלא ליבטיל שמה". אמנם אף שהיו נכונים לפרוץ גדר גדרו להם ולבחור בבן ישיבת פומבדיתא 2) בכל זה לא אסתייעא מילתא כי נפטר רב נתן בטרם שזכה להתעלות בגאונות ואז בפעם הראשונה עמד בראש ישיבת סירא לא לבד בן מתיבתא אחרת כי אם בן ארץ נכריה, הוא רב סעדיה הפיתומי אשר מלך בשנת תרפ"ח והוא בן שלשים ושש שנה. אבל למרות שהיה צעיר לימים נפוץ כבר שמו על פני רחבי תבל, כי כאשר נחזה עתה מכ"י שונים אשר נתפרסמו בזמן האחרון נטש רב סעדיה את ארץ מולדתו מצרים עוד בשנת תרע"ה וכפי הנראה לא שב עוד אליה אך היה הלוך ונסיע בארצות אשור ובבל גם בארץ הצבי ואדמת ארם עד כי בהחל בן מאיר לטעון את טענותיו בדבר סדר העבור בשנת תרפ"א ולאמר כי רק מציון תצא קביעת החדשים והמועדים הנה קראו הראש גולה וראשי

---

1) כי נפלה ישיבת סורא כבר בימי ג' גאונים ואלו ע"ז תעיד גם העובדא כי לא נותרה מהם שום תשובה כלעמת שעד כה פנו רוב השואלים לסורא כמו שנראה למטה.

2) הן אמנם אירע כבר לפני זה שתי פעמים כי מלכו בסורא בני ישיבת פומבדיתא והם מר רב שמואל מבני בניו של אמימר ומר רב יהודאי גאון, אבל שניהם נתעלו לא ברצון הישיבה כ"א בכחו של הר"ג שלמה בן חסדאי (כמו שיאמר זה מפורש רש"ג באגרתו, ע' 37—36), אשר ככל בני גילו רדה גם הוא בהמתיבתות ביד חזקה ועשה בהן כאדם העושה בתוך שלו, עי"ע למטה.

המתיבתות לרב סעדיה כי ילחם הוא את מלחמותם אחרי כי הוא לבדו היה האיש אשר יכול לדבר את בן מאיר בשער ולהראות לו את טעותיו ושגיונותיו 3). ועתה בהגיע התור להושיב גאון על כסא סורא ששמם בחר בו הר"ג דוד בן זכאי לרב חכמתו ואריכות לשונו ויראת חטאו. אבל כידוע טרם עברו שתי שנים והנה פרץ ריב בין הר"ג והגאין ואז נדחה רב סעדיה מגאוניתו ודוד בן זכאי מנה במקימו את רב יוסף בריה דרב יעקב הידוע בבר סטיא אף „שהיה רך בשנים ותלמיד קטן לגבי רב סעדיה". רב סעדיה נחבא כמה שנים ולבסוף אמנם נתפייס עם דוד בן זכאי אבל לא נדע בברור אם שב לגאונותו או אם ישב בראש יחד עם רב יוסף הנ"ל (כמו שהיה עם רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה) כי המקורות הלוקים בזה 4). אכן זה כלם יאמרו כי אחרי מות רב סעדיה בשנת תש"ב „אתיחד רב יוסף במתא מחסיא' אבל אז אידלדלה מילתיה לגמרי ולכן „שבקה למחסיא ולבבל כלה ואזל ויתיב במדינתא דבצרה ושכיב התם" מבלי שנדע מה זה המריצתו לרדת מעל כסא גאונותו עוד בחייו. ועוד בזמן כתוב רב שרירא את אגרתו, היינו בשנת אלף ורצ"ח לשטרות (ד"א תשמ"ז), לא היתה מתיבתא בסורא כלל ולעמת זה עלתה אז ישיבת פומבדיתא כפורחת ותשלח את פארותיה עד למרחוק.

והנה לא ידענו מדוע זה ישיבת סורא נתדלדלה וישיבת פומבדיתא האריכה ימים הלא ידענו להפך שמתחלה נתעלתה ישיבת סורא בכמה מעלות המפורסמות בהספור שהוסיף רבי שמואל שולם בהוצאתו של ספר היוחסין והראשונה בהן היתה „שלא יהיה גאון מפומבדיתא אלא מסורא על פי ראש הישיבה שלה" אף שלא נבין איך היה כזה אחרי שלא מצינו שום גאון בפומבדיתא שהיה מסורא ואחרי שידענו כי כל מתיבתא השתדלה להרכיב לראשה את אחד מבני ישיבתה, ואילי היה כן בימי התחלת הגאונות כי לא באו עדינו דברי ימי ישיבת סורא מזמנים ההם כתקונם אחרי שהמקור היחידי שיש בידינו היא אגרת רב שרירא ואמנם הוא היה בן ישיבת פומבדיתא ובעצמו יאמר על גאוני סורא הראשונים (עמיד 36): „לא נהירנא להון שפיר על הסדר" 5). עוד נתעלתה ישיבת סורא בזה לפי

---

3) עי' על כל זה מאמרי ע"ד רב אפרים בר שמריה מפסטאט בהרעווי הצרפתית כרך מ"ה ע' 149 והספרים והמאמרים שהבאתי שם.

4) מתוך אגרתו של רב שרירא אפשר ללמוד כי מלכו אח"כ רב סעדיה ורב יוסף ביחד אבל. בעל הספור שביוחסין (מהד' נייבויער ח"ב 82) אומר בשם ר"נ הבבלי כי שכשנתפשרו רב סעדיה ודוד בן זכאי ישב לו רב יוסף בביתו, ולעמת זה איתא בהדיא בס' הקבלה להראב"ד (מהד' נייבויער ע' 66) כי רב סעדיה לא שב עוד לגאונות, והאלהים הוא היודע!

5) הר"י הלוי יצא בספרו „דורות הראשונים" (ח"ג דף ע"ו והלאה) לדון בדבר חדש

הספיר הנ"ל כי זמן רב לקחה ישיבת סורא מכל ההכנסות שני חלקים וישיבת פומבדיתא רק חלק אחד וכך היו נוהגין עד שמלך רב כהן צדק בפומבדיתא (ד"א תרפ"ו) ואז עשו פשרה שיהיו הילקים הכל בשוה 6). והנה כי כל המעלות האלו לא בדמיון יסידם נחזה גם מזה שבהעת הראשונה מלבו רוב הגאונים החשובים בסורא ומהם יצאה תורה לכל ישראל עד כי אם באנו לחשוב את כל התשובות שהשיבו גאוני מהסיא עד רב שלום בר רב מישאל הנ"ל (ולא עד בכלל) נמצאן פי ארבעה מאותן שהשיבו גאוני פומבדיתא עד רב שרירא, ורק מרב שרירא ורב האי ניתרו תשיבות העולות במספרן על כל תשובות גאוני סורא ופומבדיתא אשר לפניהם גם יחד. גם חיי הרוח בכלל היו בתחלה יותר חזקים בסורא עד כי מישיבתה יצאו ההלכות הראשונות שנתחברו בישראל אחרי חתימת התלמוד והם ההלכות הפסוקות דרב יהודאי גאון (אף כי הוא היה אמנם בעצמו מפומבדיתא) ולנכון גם ההלכות הגדולות שחבר אחריו רבי שמעון קייארא (ע' הגרן ג' 73), ואף סדר התפלות נסדרו בראשונה בסורא ע"י רב עמרם בר ששנא וכדומה (וע"ע ערך „גאון" בהאנציקליפדיא האמיריקאנית ח"ה עמוד 570 בתחלתו). וגם רב שרירא גאון אף שהיה ראש ישיבת פומבדיתא יעיד בעצמו כי בתחלה היה לסורא משפט הקדימה כי זה דבריו (ע' 33): ... „ובבל שתא ושתא כד הוי ריש גלותא במתא מחסיא דקבע ריגלא בבי רב אזלין קמיה רשואתא ורבנן בפומבדיתא והכי נהיגין מילתא עד שיעור מאתן שנין מן השתא... וכיון דהוי שליטין הני נשיאים לא הוו יכולין רשואתא לאימנועי מלמיזל קמיהון ברגליהון ובאמצע ימי ישמעאלים בימי דוד בן יהודה

והוא כי המעלות שנתעלתה בהם ישיבת סורא זה היה בימי האמוראים, אמנם בימי הגאונים אדרבא ישיבת פומבדיתא קדמה לה בכל וכדרכו שופך חמתו ומרבר קשות על חכמי אשכנז כותבי דה"י לישראל שבכונה ובמזיד שנו פני תקופת הגאונים וזייפוה ואחת מראיותיו היא כי הלא מצינו להפך בני ישיבת פומבדיתא מולכים בסורא (ע' לעיל הערה 2). אבל כמו שעשה במקומות אחרים גם פה הוא מביא את דברי רב שרירא שלא בשלמותם ופוסח על ספורו של הגאון האומר כי גם את האחד גם את השני „שקליה שלמה בר' הסדאי ריש גלותא. . . ומנייה במחסיא" ועוד יוסיף לאמר (דף ע"ז ע"א): „הנה ראינו בזה כי אף שלא היה כאן הכרה מצד תוקף של דהיקה מבחוץ אבל מפני ששקדו חכמים על תקנת הישיבה הביאו לסורא ראש מישיבת פומבדיתא וכו'", ומי הוא המזייף? וכבר השיבו על דבריו אלה הר"א אטלאס בספר השנה (שנה א' עמוד 112) ור"י עלבאָגען במונגאטסשריפט (שנת מ"ו עמוד 32).

6) מאד יקשה בעיני כי היו נוהגין כן עד רב כהן צדק זה אחרי שראינו כי עוד יותר מכ' שנה לפניו כבר אידלדלא מילתא במתא מחסיא, ומי יודע אם לא נתחלף לו לבעל הספור רכ"צ גאון פומבדיתא ברב כהן צדק בר מר רב איבומי גאון סורא שמלך אחרי מר רב משה כהנא בר מר יעקב כי אז עמדו בסורא ב' שנים בלא גאון והיתה העת הנכונה לתקן תקנות חדשות ע"ד ההכנסות.

הנשיא 7) אישתפלו מן שולטנתא דמלכא ולא אזלו רשואתא דפומבדיתא בתריהון וכו׳״. הסבה להתעלות סורא היתה כפי שיוצא מתוך הכפור הנ״ל ביוהסין כי הישיבה הזאת היתה הראשונה שנתיסדה בבבל עוד בימי האמוראים, ואמנם מתוך דברי רב שרירא נחזה כי היתה לה גם כן חסות יתרה מהריש גלותא. ואולם מי יודע אם החסות הזאת לא נהפכה לה לרועץ ולא נצבה כצר על דרכי הגאונים הלא כן נקרא ג״כ מפורש באגרת רב שרירא ע״ד גאוני מחסיא (ע׳ 36): „ואית בהון תפיכאתא 8) ונריאתא דנשיאים דמעברין להון ומהדרין להון״. וכבר ראינו מה שעשה שלמה בן חסדאי ומה שאירע לרב סעדיה כאשר לא רצה להסכים על עוות הדין של דוד בן זכאי, אך נראה כי כל זמן שהיו ר״ג השתדלו שלא להשבית ניר לסירא, לנכון למען לא יהיה גאון פומבדיתא יחידי ויתגאה עליהם, אבל דוד בן זכאי הלא היה האחרון בר״ג כי מת עוד בימי רב סעדיה ובנו „לא עמד אחריו של אביו אלא ז׳ חדשים בלבד ונפטר גם הוא״ (ספירו של ר״נ הבבלי מהד׳ נייבייער ח״ב 82) ולכן נראה את רב יוסף בריה דרב יעקב יורד עוד בחייו מכסא הגאונות ונודד מארץ בבל ואין מי שישתדל להושיב גאון אחר במקומו במתא מחסיא „כי היכי דלא ליבטיל שמה״.

והנה ידענו כי ישיבת סורא אחרי בלותה היתה לה עדנה והוקמה מחדש על ידי רב שמואל בן חפני שהיה נכדו של רב כהן צדק גאון פומבדיתא. רב שמואל עלה לגאונות בהכרח אחרי שנת ד״א תשמ״ז, היינו אחרי כתוב רב שרירא את אגרתו, אולם עוד לפני שנת תשנ״ח, ר״ל עוד בימי מלוך רב שרירא. וזה יוצא מקטיעה אחת שנתפרסמה זה מקרוב מגנזי מצרים ע״י ה׳ מרגליות בהרעווי האנגלית (כרך י״ד ע׳ 302) כי בה יאמר רב שמואל בן חפני: „... ואף כי נעשה שלום גמור בינינו ובין מדרב (צ״ל מר רב) שרירא גאין ר״י״ת טרם אסיפתו בשנים ועם גאון בנו יאמצהו מגנו כי התחתן בנו ויקח בתנו ויכתבו בינינו תנאים בשמנו ומהם כי כל הנדבות הבאות בשם כל אחד ממנו יהיו לו לעצמו ואין לאחר עמו וכו׳״. והקטיעה הזאת נכבדה היא עד מאד וגדול ערכה לקורות הישיבות בהזמנים האחרונים כי ממנה נראה את הדחק ואת הלחץ ששרר בשתיהן 9) ואף נדע על ידה את הסבה להתחתנות רב האי עם רב שמואל. והנה לא ידענו מה הועילה להקמת

---

7) בלי ספק הכונה פה אל אותו דוד בן יהודה שנלחם בדבר משרת הר״ג עם בן ריבו דניאל, אבל זה היה בשנת ד״א תקפ״ה והוא רק כמאה וששים שנה לפני כתוב רב שרירא את אגרתו, ואולי תפס הגאון מספר שלם. ובכלל נראה כי מן המחלקת הזאת סר מוראם של הר״ג ותחת שעד כה הפילו חתיתם על הגאונים נחזה עתה להפך כי הוסרו מנשיאותם ע״י הגאונים, כמו שקרה עם עוקבא ואח״כ עם דוד בן זכאי. וע׳ גרעץ חלק ה׳ נספח י״ג.

8) אולי הוא משרש הפך ויהיה כמו תהפוכות.

9) גם רב שרירא יתאונן באחת מתשובותיו לרב שמריה ברב אלחנן על הכנסות

ישיבת סורא מחדש אבל זאת ידענו כי במות רשב"ח בשנת ד"א תשצ"ד מתה עמו גם ישיבת מתא מחסיא ולא שמעני מאיזה השתדלות להמשיך את ימיה כמו שהשתדלו ד' שנים אחר זה, ר"ל אחרי מות רב האי בשנת תשצ"ח, כי הקימו את חזקיה אחד מיוצאי חלציו של דוד בן זכאי 10) ובחרו בו גם לריש גלותא גם לגאון אף שלא עלתה בידם, כי אחרי עמדו שנתים הלשינו בו אל המלך ונאסר בכבלים והודח ממשמרת ר"ג אף כי כפי הנראה עמד עוד שנים אחדות בתור ראש ישיבה, כי נמצאנו בכנויו „ראש" עוד בשנת תת"ו 11). רשב"ח היה כפי האמור מישיבת פומבדיתא ולפלא הוא כי כשהוקמה ישיבת סורא מחדש פרצו עוד הפעם את החק הנהוג אף כי הפעם הלא היה חי אחד מבני הישיבה הזאת שהיתה עטרת הגאונות הולמתו ועוד זאת כי היה בן גאון, הוא רב דוסא ברב סעדיה אשר עליו נדבר פה דברים אחדים ונאסוף את כל הידיעות שבאו אלינו על אדותו אף נקבץ את כל דברי תורתו אשר נותרו לפלטה 12).

רב דוסא הוא הזרע היחידי שנודע לנו עד עתה מרב סעדיה 13), ובתחלה עלינו להגביל בקרוב את זמן חייו וימי שנותיו עלי אדמות. ונעיר כי האריך ימים מאד כי באחת מתשובותיו שנדפים להלן (סי' ג') יאמר „והכי אנחנא אתרמיא לנא כי הא מילתא משעור שתין שנין דאשתבענא בשעת קניטת דעת כי הא שבועה" (ר"ל שלא לאכול פת) ואם גם נניח כי נשבע כזה בעת שהיה עוד צעיר לימים כי גם אז הגיעו שנותיו קרוב

ישיבתו כי מעטו, עי' מחברתי Schechters Saadyana עמוד 5. 10) הראב"ד בס' הקבלה (עמוד 67) יאמר כי היה חזקיה בן בנו של דוד בן זכאי אבל זה אי אפשר מפאת סדר הזמנים כי חי כמעט מאה שנים אחריו. 11) עי' מאמרו של הרב"ז באכער בהרעווי האנגלית כרך ט"ו ע' 80. ויש לחזקיה זה תשובה בס' השטרות לר' יהודה בן ברזילי מהד' שזה"ה ע' 87, עי' מאמרי הנ"ל ע"ד ר' אפרים בר שמריה ע' 152 הערה 1.

12) החכמים שכתבו עד עתה ע"ד ר' דוסא אם הרבה ואם מעט הם (מלבד אותם שהזכירוהו כלאחר יד ושנביא את דבריהם בהמשך מאמרנו): הר"י פירסט בליטרטורבלאטט דעם אריענטס שנת 1859 ע' 269; הרש"י פין בכנסת ישראל בערכו (ע' 260); הר"י מיללער במפתח לתשובות הגאונים ע' 168; הרמש"ש בספרו Die arabische Literatur der Juden סי' 32 (ועי"ע שם ע' 340 מה שהוסיף המחבר בשמי ועוד במחברתי Zur jüdisch-arabischen Litteratur ע' 46) ולאחרונה הר"א קאמינקא בהאנציקלופדיא האמיריקאנית בערכו (חלק ד' עמוד 462), ואמנם כלם הניחו מקום הרבה להתגדר בו. 13) הר"י פירסט (לטב"ל שם) ואחריו הרא"א הרכבי (זכרון לראשונים ח"ה ע' קס"ה) ישערו כי אולי קרא רב סעדיה לבנו בשם דוסא שאינו שכיח כלל מפני שהתיחס לפי דברי הראב"ד (סה"ק ע' 65) לזרעו של רבי חנינא בן דוסא. ואם קבלה היא נקבל אבל אין הדבר הזה מתקבל על הלב. והנה השם דוסא (שמקורו ביונית) שגור בתלמודים ומדרשים ומצאנו הרבה פעמים את השם הזה בתמונת דוסא, דוסאי, דוסתי, דוסתאי (ראה כל המקומות שאסף הר"ש קרויס בספרו לעהנווארטער בערכו, ח"ב עמוד 190—91). אמנם בשאר ספרות ישראל מצאתי את זכרו רק ד' פעמים והם: א) ר' דוסא בן אלעזר, אחד מבעלי המסרה הקדמונים (ראה את שלשלת

לשמונים. אבל כפי הנראה היה עוד נער ואולי גם ילד במות עליו אביו הגאון בשנת תש״ב, כי בתשובתו זאת יאמר עוד כי בהשבעו אז „כל סבי ורבוואתא דההוא זמן שרו לנא פת הצנומה בקדרה״, ואמנם לא יזכיר כלל את אביו, ועוד זאת כי מצאנוהו מביא בתשובותיו (לקמן סי׳ ד׳ וסי׳ ה׳) את רב האי ואף את רב שמואל הנגיד ומבאר וחולק על דבריהם. והנה רב שמואל הנגיד נפטר לפי הראב״ד בספר הקבלה בשנת תתט״ו והיה לפי דברי רבי משה בן עזרא בספרו הערבי כתאב אלמחאצרה ואלמדאכרה (הובאו דבריו אלה מאת הרמש״ש ברשימת בודליאנא עמוד 2459) בן ס״ג שנה במותו ולפי זה נולד בשנת תשנ״ב, וזה אמנם קשה קצת כי אף אם נאמר כי נולד רב דוסא עוד שנים מעטות לפני מות אביו למשל בשנת ד״א תרצ״ה כי גם אז היה רב שמואל צעיר ממנו לימים כששים שנה בקרוב. אבל מי יודע אם לא נפלה טעות במספר השנים אצל רבי משה בן עזרא כי מצאנו את הראב״ד אומר על רב שמואל כי „מת בשיבה טובה זקן״ (ע׳ 73) ובזה לא יאמר על איש אשר נפטר בטרם הגיעו שנותיו לשבעים 14), ויוכל היות כי צריך לתקן בדברי רבי משה בן עזרא ע״ג או בדומה לזה. אבל אם גם המספר ס״ג הוא נכון גם אז הדבר יוכל עמוד. כי הנה לפי שהראנו האריך ר׳ דוסא ימים רבים וכתב עוד תשובות כשהגיע לגבורות וחי לפ״ז בערך ד״א תרצ ה — תש פ ולכן אין כל פלא אם נמצאנו מביא דברי רב שמואל כי הנגיד כתב בלי ספק את רוב ספריו ומה גם בהלכה בטרם שנקרא לחצר המלכות בערך ד״א תש״פ, כי אחר זה הלא היה שקוע ראשו ורובו בעסקי אדוניו ולא היה לו פנאי לחבר ספרים כאלו 15). מלבד זאת נודע כי רוח יתירה היתה ברב שמואל עוד בימי נעוריו וכה נראה למשל אחד מסופרי הערבים החשובים בספרד הוא אבו מחמד עלי בן אחמד בן חזם מתוכח

מעתיקי המסרה בדקדוקי הטעמים לבן אשר מהד׳ באֶר ושטראק סי׳ ס״ט, בסוף פי׳ על דה״י המיוחס לאחד מתלמידי רס״ג מהד׳ קירכהיים ע׳ 56, במסרה מהד׳ גינסבורג ח״ב אות ס׳ סי׳ קע״ה וח״ג ע׳ 45 סי׳ שע״ה); ב) השר אבו סעיד בן דוסא הידוע בבן קרקה אשר לכבודו שר ר׳ יהודה הלוי את שירו „גבר זמן וירד ביהושע״ (דיואן מהד׳ בראדי ח״א סי׳ ע״א, וע״ש בהערות ע׳ 176 ובהרעווי האנגלית כרך י״א ע׳ 329); ג) רבי דוסא היוני ב״ר משה מעיר וידין במדינת בולגאריא בסוף המאה השניה לאלף הששי, מחבר פירוש על רש״י עה״ת (כ״י אוקספורד, רשימת נייבויער סי׳ 203; עי׳ כנסת ישראל לרש״י פין בערכו); ד) רבי יוסף בן דוסא בעל שיר מרובע הנמצא בכ״י בקובץ אחד אשר באוה״ס Montefiore Library בלונדון (רשימת הירשפעלד סי׳ 362).

14) הרא״א הרכבי במאמרו לתולדות רב שמואל הנגיד (במאסף הוצאת ל. רבינוביץ, פטרבורג תרס״ב) ע׳ 56 ה׳ 3 (לעמוד 36) יאמר כי המלות „בשיבה טובה״ אצל הראב״ד אין הוראתן פה כמו זקן מופלג כ״א נכתבו בהתנגדות לבנו רב יוסף הנגיד שמת מיתה משונה בימי עלומיו, אבל הפתרון הזה רחוק הוא בעיני. 15) בתשובה סי׳ ד׳ למטה נקרא רב שמואל כבר בשם הנגיד וזה לא יתכן בשום אופן כי לפ״ד הראב״ד נתכנה רב

עמו בשנת ת״ד למספר הישמעאלים היא שנת ד״א תשע״ג—ע״ד 16) . ולא נתמה על רב דוסא כי השיב לשואליו והוא בן שמונים או יותר מזה הלא גם רב האי האחרון שבגאונים היה בן צ״ט שנה במותו ולא שמענו כי בטל את ישיבתו או כי לא נענה לשואליו עוד בימים האחרונים לימי חיתו.

והנה אם תצדק הנחתנו בדבר זמן חייו של רב דוסא (ר״ל כי חי בערך ד״א תרצ״ה—תש״פ) כי אז הלא ראה את רב שמואל בן חפני ורב האי בגאונותם ובאמת יזכיר באחת מתשובותיו (למטה סי׳ ה׳) את שתי הישיבות וידבר מהן כאלו עמדו בזמנו . ולפי זה נבין גם כן איך אפשר כי יביא רב האי את רב דוסא (עי׳ למטה תשובה ב׳) כי היו בני דור אחד וראו זה את זה . ואולי ילדותו של רב דוסא בעת פטירת רב סעדיה היא שגרמה לו כי לא נתעלה אחריו לגאון סורא וביון שנדחה מיד נדחה גם אחר כך ואיש לא זכר לו את כל הטובות הגדולות שעשה אביו לישראל ונתעלה במקומו בן ישיבת פומבדיתא, הוא רב שמואל בן חפני . אבל אם גם לא נבחר רב דוסא לגאון בכל זאת יכונה בשם זה 17) והיה בעל נכבד בעמיו ושם לו על פני חוץ, לא שזכות אביו סייעתו אבל בחכמתו ובתבונתו של עצמו רכש לו תהלה כי נמצא שפני אליו עם שאלותיהם ממרחקים 18) כמו אל ראשי שתי המתיבתות. ואף מקירואן מעיר הזאת שבמערב המלאה חכמים וסופרים אשר פי שנים לה בשאלותיהם אל גאוני סורא ופומבדיתא מכל הערים זולתה גם מפה שאלו את רב דוסא דברים בהלכה והוא ענה להם כיד ידיעותיו הרחבות (עי׳ למטה תשובה ו׳) , גם שערנו למטה (תשובה סי׳ ד׳) כי אולי שלח רב דוסא את תשובותיו גם לספרד וכתב עם זה כמו רוב הגאונים את דבריו גם בעברית גם בערבית . ונראה כי שמש בתור דיין או ראש מתיבתא כי בתשובה סי׳ ה׳ יאמר „אנן לא דיינינון לכון בה״ , אמנם לא נדע את העיר והארץ אשר התגורר בה אף כי קרוב לדעת ששכן גם הוא בבבל . גם עד ארץ ספרד הגיע שמעו עד כי ברצות הנשיא רב חסדאי בן שפרוט מקורטובה לדעת את הקורות את רב סעדיה פנה אל בנו והוא ענהו באגרת מכפרת את כל מעשה תקפו וגבורתו של אביו כמו שמסר לנו הראב״ד בספר הקבלה (עמוד 66)

שמואל בשם זה בשנת תשפ״ז ואז לנכון כבר לא היה רב דוסא בחיים . ובלי ספק נתוספה מלת „הנגיד״ ע״י המעתיק. 16) כזה יספר אבן חזם בספרו הערבי הנקרא בשם כתאב אלפצל פי אלמלל ואלאהוא ואלנחל שנדפס זה לא כביר בקאהרה בשנת אלף שי״ז למספר הישמעאלים (ה״א תרנ״ט—תר״ס) ח״א עמוד 152 . בספר הזה ידבר מחברו ע״ד הכתות והדתות השונות ויפתח עם זה בקרת קשה על כה״ק ואגדות התלמוד בדברי בוז ומשטמה . וראה מ״ש עליו זה מקרוב במאמרי בהרעווי האנגלית כרך ט״ז עמוד 765 והלאה.

17) כזה יכנהו למשל הריב״ש בתשובותיו , הר״ב אשכנזי בשטה מקובצת והר״ח וויטאל בספר הגלגולים וכדומה, עי׳ למטה . 18) זה נראה מתשובה סי׳ ג׳ שמספרים כאן השואלים מאופן אפיתם את הבצק כאלו יודיעו מנהגי ארץ והוקה, עי׳ מפתח לתשיבות

וז״ל : „ויתר דברי רב סעדיה והטיבות אשר עשה לישראל הנם כתובים על ספר הגלוי ועל אגרת ר׳ דוסא בנו שכתב לר׳ חסדאי הנשיא בר רב יצחק מנוחתו בכבוד״ 19) .

התשובות הנשארות לנו על שם רב דוסא הן אך חמשה במספר ועוד יש זכר לששית ואחרי כי מעט מספרן והן מפוזרות בספרים וקובצים שונים אמרתי לאספן פה לאספה אחת למען תהיינה חוברות יחדיו . ואלה הן :

א) תשובה לשואלים פתרון לדברי רב סעדיה אביו בדבר השח שיחת חולין בין בדיקת חמץ ובין הברכה שלפניה . התשובה הזאת הובאה בקובץ שערי תשובה סי׳ פ״ז אבל פה לא נשמרה בצביונה ובתמונתה כפי שיצאה מתחת יד משיבה ובאה רק בין דברי זולתו 20) , ואולם נשארה לנו לפלטה בתארה הראשון בכ״י בהגניזה ומשם הוציאה לאור הרש״ז שעכטר בספרו Saadyana (קמברידש 1903) סי׳ ל׳, הכ״י ההוא נשחת אמנם ונלקה פה שם בהסרונות ושגיאות אבל אנחנו נשתדל לרפאות את שבריה עד כמה שידינו מגעת, וזה תוכנה :

לרבנו דוסא בן רבנו סעדיה ז״ל. ושאלת עוד ואמרת 21) אשכחנן בפירושי גאון אביך נוח עדן [מא]ן דבאדיק חמץ לא לישתעי עד דהסל כל בדיקותיה ואי מישתאעי צריך למהדר ולברך . . . . ה (נראה שצ״ל ואי גמר) בליביה למיבדק כל החצר כלה ובדק בית אחד מהן ואשתאעי למה [צרי]ך לברך ועדן הוא עסיק בבדיקה . הכין חזינא דמתחלה אמר ארנינו גאון זכ׳ לב׳ [מאן דבא]דיק̃ צריך לברוכי על ביעור חמץ ואמר דמיבעי דלא לאשתאעויי כמה דעסיק בבדיקה ומד[כ]ליא בדיקותי[ה] ליבטילו ותוב אמר בדוכתא אחריתי מי שבירך לקראה (צ״ל לקראת) בתורה ולעשות אחת מן המצות כגון ביעור חמץ וכדומה לה ודבר סיחת חולין חייב לחזור ולברך . ועיקר הדבר הזה ידוע כי המברך לעשות מצוה או לאכל לחם צריך לכיין את לבו בברכה ולעשות המצוה ההיא אשר ברך עליה סמך לברכה וגם לאכול בלחם ושיברך עליו (נראה שצ״ל לאחר שיברך עליו) סמך לברכתו בטרם ידבר דברי חול ולא יפסיק בין עשית המצוה והברכה בדבר סיחת חולין כי כן אמרנו (צ״ל אמרו, עי׳ ברכות מ׳ ע״א) אמר רב טול ברוך טול ברוך 22) חוזר ומברך והעמדנוה בדבר סיחת חולין אבל אם שח דבר שהוא צורך סעודה בגין הבשר מלח ולפתן או אפילו

הגאונים עמוד 169 הערה א׳ . 19) ועי׳ דברי המחברים שרשם הרמש״ש בספרו הנ״ל סי׳ ל״ב הערה א׳. 20) הרי״מ חזן בהגהותיו איי הים ישער כי אולי לוקחה גם התשובה הזאת מס׳ העתים לר״י בן ברזילי כמו רוב תתשובות בקובץ הזה . ולדאבון לבנו חסרות הלכות פסח בהחלק מס׳ העתים שנשאר לפליטה ושי״ל זה מקרוב ע״י חברת מקיצי נרדמים (קראקא תרס״ג) . 21) מזה נראה כי השואל הציע לפני רב דוסא חבילה של שאלות כמו שהיה נהוג כזה גם אצל שאר גאונים . 22) אצל שעכטר : טול דברוך טול דברוך .

גביל לתורי ואז (צ"ל אין) צריך לחזור ולברך על כן צריך הבודק לברך ול[התחיל] בבדיקה סמך לברכה ואם שח שיחת חולין אחר ברכה טרם הבדיקה 23) צריך לחזור ולברך כשם שהמברך המוציא וששח שיחת חולין קודם אכילתו צריך לברך ולפי [שכל מאן דבא]די[ק] צריך כואנה למצוה אמר אד[נינו] גאון זכרו לברכה לא לישתאעי אדם כוליה בדיקותיה כי הבודק צריך כואנה למצוה וצריך להיות אימת המצוה על[יו] ל[כוין] ול[יתן] דעתו עליו [משעה] שיתחיל ועד שעה שיתכיל 24) ומצוה מן המובחר דלא לישתאעי ול.... או 25):

והנה מדברי השואל נראה שרב סעדיה אמר כזה בפירושיו לתלמוד ולא ידענו באיזה פירוש מהפירושים כי עוד לא נתברר כל צרכו אם חבר רב סעדיה בכלל פירושים לתלמוד 26) אבל מצאנו כזה בסדורו 27). חוץ מזה הובאו דברי רב סעדיה אלו בעטור עשרת הדברות ענין בדיקת חמץ (ד' לבוב ח"ב דף מ"ח ע"ב), בארחות חיים הל' חמץ ומצה סי' י"ב (ח"א ד' פירינצי דף ע' ע"ג) ומשם בכל בו סי' מ"ח, בשבלי הלקט סי' ר"ו (מהד' באבער דף פ"א ע"א, ובד' וויניציא סי' נ"ח) ובאגור סי' תרצ"ו, עי' בהגהותיו של רי"ם חזן בשערי תשובה שם ובדברי הר"י מיללער בספרי רבינו סעדיה מהד' דירינבורג חלק ט' (פריש תרנ"ז) עמוד 151 סי' כ"ז. ותוכן התשובה

23) שם בטעות: טרם או הבדיקה. 24) המלה הזאת מוזרה היא לפי חקי הלשון וצ"ל ועד שעה דכלי, ואולי היתה כונת הכותב לתשוות מלת יתכיל עם מלת יתחיל שלפני זה. 25) בשערי תשובה הסיום: „אבל מצוה מן המובחר שלא יתעסק בדבר שיחה עד שתכלה בדיקתו וכן אנו עושין", וגם פה נהוין לתקן באופן כזה. ועכ"פ נראה מזה כי גם המלים האחרונים בש"ת מן „נמצינו מכל דבריו למדין" עד הסוף הם לרב דוסא וסר בזה ספקו של רי"ם חזן בהגהותיו. 26) בסגנון דומה ללשון השואל הזה ישאלו עוד את רב האי חכמי קאבס באמרם גם הם (זכרון לראשונים סי' ס"ו): מצינו בפירושי אדונינו מר רב סעדיה גאון נ"ע שהזכיר עשר שירות וכו'" אבל כבר העיר הרא"א הרכבי שם (ע' 352) כי הכונה כאן אולי לבאורו של ר"ס לספר שמות או לספר אחר אמנם לא לפירושיו להלמוד. גם דברי השואלים את רב האי בתה"ג ליק סי' א': „כי רבינו סעדיה ז"ל אמר בפירושו כי אין ספק מעיקרא וכו'" יסובו לנכון על פירושו לתורה ולא להלמוד כמו שכבר שער הרמש"ש בספרו הנ"ל עמוד 48 (ולכן מניח הוא בספק אם חבר הרס"ג פירושים למשנה ולגמרא). והנה הרשי"ר בתולדות רבינו סעדיה אומר שחבר הגאון פירושים רבים על ש"ס ומציין על זה בהערה 17: „עיין ערוך ערך המר וערך ענה ובשאר ספרים קדמונים הרבה", אבל בערך המר הגירסא הנכונה היא כמו בדפ"ר „פי' תשובת רב סעדיה" (עי' ערוך השלם ח"ג ע' 218 הערה 3) והפי' למאמר הגמרא בב"ב קט"ו ע"ב: מלמד שבא צבעון עי' אמו וכו' שנמצא בערך ענה, מקומו בלי ספק הוא בפי' רב סעדיה לבראשית ל"ו ב'. ומה שרמז הרשי"ר אל שאר ספרים קדמונים הנה אין מאחד מהם הוכחה שראו כזאת בפירושי ר"ס לתלמוד. והנה זה מקרוב בשר הרש"א ווערטהיימער טירושלם בהמליץ כי בא לידו כ"י מכיל פירוש ברכות לרב סעדיה אבל עד שלא נדע את מהות הפירוש הזה ותכונתו ישאר הדבר בספק אם חבר רב סעדיה פירושים כאלו. 27) עי' במחברתו של ר"י באנדי Der Siddur des Rabbi Saadia Gaon (פפד"מ 1904) ע' 32.

היא כי השואל סבר שכונת רב סעדיה היא כי גם מי ששח בשעת בדיקה צריך לחזור ולברך ותמה על זה, אבל רב דוסא באר לו כי זה נאמר אך על מי ששח בין ברכה לבדיקה אבל בב"ז מצוה מן המובחר שלא לדבר כלל בשעת בדיקה וכמו שאמר ג"כ רב האי (הובאו דבריו אצל רוב הפוסקים הנ"ל ובשערי תשובה שם בלי שם אומרו) כי ירושה מאבות היא שלא ישיח עד שיגמור בדיקתו כדי שלא יבא לידי הסח הדעת. ומסגנון לשונו של תשובת רב דוסא נראה שנתחברה בעיקרה בעברית (עי' לקמן סי' ד').

ב) תשובה אחת קצרה שנדפסה בתשובות הגאונים ד' ליק סי' ה' וזה ענינה:

לרב דוסא. מי שנשבע שלא לדבר עם חברו מותר לשגר לו פתקא או כתב דברים אי שליח (צ"ל עם שליח, עי' למטה) או לא. דבר זה מהוור הוא ומעשים בכל יום נעשה ולא שמענו שמיחה אדם בדבר זה לעולם.

והנה תשובה זאת תמצא עוד בהלכות פסוקות מן הגאונים סוף סי' קי"ז (מהד' ר"י מיללער ע' 62) ובבית נכות ההלכות לרח"מ הורוויץ ח"א (עמוד 48) סי' ט' ובשתי המקומות באה לא בסגנון תשובה אך באותו של פסק הלכה ועם זה בתכלית הקצור וז"ל: „מי שנשבע שלא לדבר עם חברו מותר לשגר לו פתקא או דברים עם שליח" (ועפ"ז מגיה הר"י מיללער בצדק גם בד' ליק כמו שהגהנו למעלה). ואמנם בה"פ נתיחסה התשובה לר' חנוך ב"ר משה מקורטיבה ובבית נכות ההלכות לרב האי 28), ואלהים היא היודע מי הוא המשיבה באמת. ותשובה דומה לזו שלנו תמצא גם בתשובות גאוני מזרח ומערב סי' ד' ובזכרון לראשונים מהד' הרכבי ח"ד סי' קע"ט ומתחלת בזה הלשון: „וכן ראובן שנשבע שלא ידבר עם שמעון ושמעון נכנס אליו ומדבר עמו וראובן מדבר לאחרים תשובתו של שמעון ושמעון שומע ופעמים שכותב פיטקא (=פיתקא) בתשובה ופעמים שאין שם אדם ושמעון שואל צרכיו וראובן מדבר כלפי הכותל ושמעון שומע תשובתו 29) בהדין גונא מותר או לא ילמד' אדו'. כך ראינו וגם כך שמענו מזקנינו שהיו מורין כי אותן שתי הדרכים הראשונים מותרין וכו'". והנה בתשובות גמו"מ כתוב על התשובה „לא נודע למי" ומתחלת במלת „וששאלתם", אבל בזכרון לראשונים היא כפי הנראה אחת מהתשובות שהשיב רב האי לרב יוסף בר ברכיה בקירואן בשנת אשב"ב לשטרות (ד"א תשע"א) והרא"א הרכבי (שם עמוד 355) ישער כי במלת „כן ראינו וגם כך שמענו וכו'" יכוין אולי רב האי גם אל תשובת רב דוסא שלנו וזה אפשר מצאת עצמו כמו שהראנו

28) כפי שהעיר הר"י מיללער בה"פ שם תמצא התשובה הזאת עוד בשבלי הלקט ח"ב כ"י סי' מ"ו, אבל לא הודיע לנו למי נתיחסה שם. 29) המנהג הזה לדבר כלפי הכותל כדי שלא לעבור על השבועה ימצא גם אצל הערבים כמו שהעיר ע"ז מקרוב הר"י

לעיל . ואל התשובה הזאת של רב האי רמז גם הרמב"ם בהלכות נדרים פ"ו הי"ח בסיימו שם את ההלכה בהמלים „וכזה הורו הגאונים" כמו שכבר העיר ע"ז הרב בעל מגדל עז במקומו , וכן נעתקה התשובה הזאת בבית יוסף טור יו"ד סוף סי' רכ"א בשם תשיבות הגאונים סתם , עי' הערותיו של הרכבי שם .

ג) עוד תשובה אחת בנידון שבועה שכבר זכרנוה לעיל ושנדפסה בשערי תשובה סי' קל"ו ובתשובות הגאונים ד' ליק סי' מ"ב וזה תוכנה 30):

לרב דוסא. ששאלתם 31) מאן דאשתבע דלא אכיל פת זמן קצוב מהו לאכול ספוג וכעכין כיון דקי"ל דהלכתא כר' יוחנן דאמר בנדרים הלך אחר לשון בני אדם 32) ואין רגילין בני אדם לקרא ספוג וכעכין בשם פת שרי או דילמא כיון דקי"ל דהלכתא כר' יוחנן דאמר 33) אפי' הדביק ולבסוף הרתיח חייב בחלה ומברך עליו המוציא וספוג מעשה אלפס הוא ולא עוד אלא אפילו הרתיח ולבסוף הדביק הוא וכן עושין אצלנו שמרתיח שמן בכלי 34) של מיני מתכות ועושין גריסות מן הבצק ומטגנין אותן כשהוא על האש והשמן רותח ועוד מעשה דרב הונא דאכל תריסר רפתי כעכי 35) עד כל שאחרים קובעין סעודה עליו צריך לברך ומעשה דרב יצחק 36) עסיק ליה לבריה עד התם דקבעי עליהו דילפינן דכיון דקבע אינש סעודתיה על כעכין מברך עליהן המוציא ושלש ברכות הני ספוג וכעכין אסירין על הנשבע על הפת ועוד מי שרי ליה למיכל דייסא ואע"ג דמקריא נהמא דאמר ר' זירא 37) הני בבלאי טפשאי דאכלי נהמא בנהמא או לא . וזה הנשבע אם אמר 38) דמאי דסליק אדעתיה והוות כוונתיה בעידן שבועה על הפת האפויה בתנור ובפורני בלחוד מי סמיך על כונתו ושרי ליה למיכל מאי דליתיה אפוי בתנור ובפורני או לא. הכין חזינן דסופגנין וכעכין נהמא מיקרו וסופגנין דתחלת עיסה וסוף עיסה לא ידעינן היכי אינון והכי אנחנא אתרמיא לן כי הא מילתא משיעור שתין שנין 39) דאשתבענא בשעת קניטת דעת כי הא שבועה וכל סבי ורבוואתא דההוא זמן שרו לנא פת הצנומה

גולדציהר בהרעווי הצרפתית חלק מ"ט ע' 119 . 30) השנויים בשני הדפוסים האלו הם לרוב קלי הערך ואנחנו נציין פה רק את היותר חשובים בהם. 31) חסר בש"ת .

32) עי' נדרים ל' ע"ב וש"מ. אמנם בגמרא לא נשנה זה על שם ר' יוחנן כ"א בסתם.

33) עי' פסחים ל"ז ע"א . 34) בש"ת בטגן . 35) ברכות מ"ב א' . ומלת כעכי איתא רק בד' ליק וע"ז העיר המו"ל : „בנסחתנו תליתר רפתי ול"ג כעכי אך הערוך ערך בעך גרים ליה" . 36) ברכות שם „ובנסחתנו רב יהודה" (הערת מו"ל ד' ליק) .

37) ביצה ט"ז א' וש"מ . 38) בש"ת הנוסחא או אחר וצריך לתקן ע"פ ד' ליק .

39) בד' ליק הגירסא מן שתין שנין , ועי' לעיל . וטעה הר"י מיללער באמרו במפתח לתה"ג ע' 169 הערה א' : „ואולי יש לדון מתוך התשו' ההיא ששתי שנים לפני כתבו

בקדרה דלא אשתייר בה פירורין ואפי' פחות מכזית ולית בה תוריתא דנהמא 40) כל עיקר אלא דהויא לה כעין שרוף ולא שרו לנא למיכלה בתורת אכילה ולעיסה אלא למשרפה משרף 41) כעין שתייה והכין עבידנא באסמכתא דכלהון ואע"ג דהוות פת מתחלה כיון דנפקא לה מתורת לחם ואמחיא לה והויא לה כעין מיחא לא מקרייא נהמא כל עיקר וכדתנן 42) הנודר מן התמרים מותר בראש תמרים ואי מעריב בה בשרא דקיקא או דובשא טפי נפיק מתורת לחם והוי כעין חביצא או דייסא ודייסא גופא שרי היתר גמור למאן דאשתבע דלא אכיל לחמא והא דאמר ר' זירא דאכלי נהמא בנהמא דברי הבאי נינהו ולא כמתכונתו 43). אבל מאי דכתבתון אם אמר הנשבע שלא היתה כוונתו אלא על הפת האפויה בתנור ובפורני בלבד או אמר שאין הסופגנין והדובשנין והכעכין והאסקריטין וכיוצא בהן בדעתו באותה שעה והייתי סבור שאינן בכלל שבועתי וכך היתה כונתי שאיני נאסר אלא באפוי בתנור ובפורני בלבד הרי הקולר תלוי בצוארו ולא היה צריך להשאל דאפי' בשבועת מרמה באומר שנתכונתי למה שאינו לשון בני אדם בשיחתן הזאת הא תנן 44) נדר בחרם ואמר לא נדרתי אלא בחרמו של ים נדר בקרבן ואמר לא נדרתי אלא בקרבנות מלכים הרי עצמי קרבן ואמר לא נדרתי אלא בעצם שהנחתי [לי] להיות נודר בו קונם אשתי נהנית לי ואמר לא נדרתי אלא מאשתי הראשונה שגרשתי [על] כולם אין נשאלים להם ואם נשאלים עונשין אותן ומחמירין עליהם דברי ר' מאיר וחכמים אומרים פותחים להן פתח ממקום אחר ומלמדין אותן שלא יהו עושין כן 45) ואמרינן עלה 46) מאי קאמר אמר רב יהודה הכי קאמר כלן אין צריכין שאלה בד"א בתלמיד חכם אבל בעם הארץ שבא לישאל עונשין אותו ומחמירין עליו וכי הא מילתא דמפרשא בשאלתכון קילא מן הכין טיבא וכגון האי אם נשאל מתירין לו דלאו מרמה עבד 47) אלא הכין הוי דעתיה דהוא לשון בני אדם.

והנה ע"ד תוכן התשובה הזאת להלכה עי' המקומות שציין הרי"מ חזן בהגהותיו איי הים בש"ת שם. וכבר רמזנו לעיל שמאחר שרב דוסא מספר פה מה שאירע לו לפני ששים שנה נראה שהשיב תשובה זאת בסוף ימיו.

ד) התשובה היותר ארוכה היא שנדפסה בשטה מקובצת לבבא קמא דף י"ג ע"ב והיא חשובה לנו ביותר כי על ידה הצבנו גבולות לזמן חיי רב

התשו' לא היה ר' דוסא עוד הראשון בין חבריו וכו'". 40) בד' ליק הגירסא תודיתא דנהמא ובש"ת תוריתא דלחמא, ואנכי בררתי הנוסחא דלפנים ע"פ גמרא ברכות ל"ז ב': אמר רבא והוא דאיכא עליה תוריתא דנהמא, ר"ל תאר של לחם.

41) בד' ליק הנוסחא למטרפא מטרף, וכן לעיל דהויא לה כעין טרוף. 42) משנה נדרים פ"ו מ"ח. 43) ב' מלים הללו חסרות בד' ליק. 44) משנה נדרים פ"ב מ"ה.

45) במשנתנו הגירסא כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים. 46) גמרא דף כ' ע"א.

47) בד' ליק הגירסא מתירין לא דלון מרמה עבד, והוא לנכון טעות הדפוס.

דוסא אף נאמר בה בפירוש כי נעתקה מלשון ערבית, וזה לשונה [48] :

וכתב רבינו דוסא גאון בן גאון ז"ל בתשובת שאלה וזה לשונו מועתק מלשון ערבי אמר רבא [49] שלמים שהזיקו גובה מבשרן ואינו גובה מאמוריהן וכו׳. הלכה זו פי׳ אותה רבינו האי ז"ל בתשובה בדרך קצרה ולפי שהיתה שמועה זו קשה ועמוקה לא הספיק לרואים את תשובתו ז"ל באותה המלות ונפל להם בה ספקות ודמיונות נפסדים ובא רבינו שמואל הנגיד הלוי ז"ל [50] והשיג על רבינו האי ז"ל במה שפירש ודרך הוא בה דרך אחר ולא עלתה לו השמועה ולא נגלה ממנה דבר ומה שהשיג על רבינו האי ז"ל אינה השגה כמו שיתבאר להלן ומה שפי׳ הוא אינו עולה כהוגן. ובא אחריהם מי שפירש אותה באופן אחר בנה אותו מבלי יסוד ואין להאשימו בזה לפי שהשמועה עמוקה. וכשלא עלתה בידו מפי׳ רבי׳ האי ז"ל ולא מפי׳ רבינו שמואל ז"ל בנה הוא לה יסוד ופירש אותה עליו והוא אצלי פי׳ נאות אבל דחוק מצד היסוד שבנאו עליו ואם היה היסוד שיסד חזק היה הפירוש שפירש אפשרי והואיל והיסוד שבנה אותו עליו רעוע א"כ הבנין בלתי קים. וזה שהוא תחלת מה שיסד בפירושו הוא שהשלמים שהזיקו אין לניזק לגבות מהם אלא חציים לפי שהוא כשראה שהאמורים והבשר הם שני שותפים בהזק עלה בדעתו שהואיל והם שני שותפים בהזק נתחייב מזה שתחלק הבהמה לשני חלקים החצי האחד לבשר וחצי השני לאמורין וכשיבא הניזק לגבות אומרים לו אין לך לגבות אלא מחצי הבהמה והחצי האחר בחזקת האימורין והוי פטור ועל כן תחלק הבהמה לשני חלקים שוים ויעלה לניזק חצי הבשר עם חצי האימורין ויושם הבשר שעלה בחלקו אם השלים את חובו הנה מה טוב ואם לא השלים יש לו לגבות כנגד חצי האימורין שעלו בחלקו לפי שהבהמה נחלקה לשני חלקים ולקח הוא חצי הבשר עם חצי האימורים ויגבה כנגד חצי האימורין מהבשר שבחצי האחר. זהו היסוד שבנה עליו הפירוש. ואמנם דרך סתירתו הוא שנאמר לו ברר תחלה יסוד זה שבנית עליו והודע אותנו מאיזה מקום דנת שחצי הבהמה הוא פטור עם האימורים והלא סוגיית השמועה נראה ממנה שאין שם פיטור אלא האימורין וזה ממה שאמרו שיכול הניזק לדעת ר׳ נתן לטעון על בעל השור של שלמים ולומר לו בשרא אזיק אימורים לא אזיקו וזו ראיה שהבשר של הבהמה כבר גבה אותו כלו ולא נשאר זולת האימורים ואם חצי הבשר היה קים היה לו

---

48) מצאנו בדפוסים של שטה מקובצת שהיו לפנינו (זאלקווא תק"ע, ווארשא תרס"א) פה ושם שבושים קטנים שהם כפי שנראה טעיות הדפוס ותקננו אותם מבלי להעיר ביחוד על כל אחד מהם.

49) בבא קמא י"ג ע"א. 50) כבר העירונו למעלה שמלת הנגיד נתוספה בלי כפק ע"י המעתיקים כמו שנתוספה גם מלת ז"ל כי קשה להניח שכתב רבי דוסא את תשובתו אחר ש נתעלה רב שמואל לנגיד היינו אחרי ד"א תשפ"ז.

לומר במקום בשרא אזיק אימורים לא אזיקו פלגא אזיק ופלגא לא אזיק. עוד יש לתמוה על פירושו זה שאם האימורים פטרו את חצי הבשר שלא יוכל הניזק לגבות ממנו כ"ש וק"ו שהן פוטרים את עצמן. ועוד שידוע הוא שדברי רבא הם ענף מדברי ר' יוסי הגלילי ואם רבא היה דן דין זה היו בעלי התלמוד אומרים מנא ליה לרבא הא והיה מקשים עליו בזה וידוע שרבא לא בנה שמעתתא דיליה אלא לדעת ר' יוסי הגלילי ור' יוסי הגלילי ראייתו מן הכתוב ואין נראה מדברי ר' יוסי הגלילי שחצי הבשר פטור וגם הכתוב אינו סובל פי' זה לפי שהכתוב אומר ומעלה מעל בה' וכחש בעמיתו והביא ראיה ממנו ר' יוסי הגלילי שיש דבר שיש בו חלק לה' ויהיה הוא ממון בעלים ולא מצא זה אלא בקדשים קלים שאימוריהן למזבח והבשר לבעלים ואמר לרבות קדשים קלים שהן ממונו והואיל ונתברר שהבשר ממונו א"כ ראוי לגבות ממנו ולא אמר ר' יוסי הגלילי שחצי הבשר הוא ממונו וחציו אינו ממונו ואפי' אם היה עולה בדעתו לומר זה לא היה עולה בידו שאין לו מן הכתוב ראיה על זה והיו אומרים לו או תחשוב כל הבשר בכלל ממונו או כלו אינו ממונו ואם ר"י הגלילי שהוא בעל המאמר מעיקרו לא היה עולה בידו לדון דין זה כ"ש וק"ו רבא שדבריו הם ענף מדברי ר"י הגלילי ונגזרים מהם שאם היתה זאת סברתו היו מקשים עליו ודוחין סברתו אלא ודאי אין זו סברתו והנה כבר נתאמת בטול יסוד זה ונגלתה סתירתו וא"כ הפי' שנבנה עליו בלתי קיים וזה שהכריח את רבי' האי ז"ל לגרום בשמעתא לגבות בשר כנגד אימורין וסמך בזה על גירסת הראשונים ופירש בשר אחר לפי שלא היה יכול לדון בבשר הבהמה שהזיקה שום פיטור ואין בידו ראיה לזה אלא להפכו שהסברא מחייבת לדעת ר"י הגלילי שיהיה הבשר בכללו גובה ממנו הניזק ואפי' שהיינו גורסין לגבות מבשרן צריכין אנו לפרשו מחמת ההכרח שהיינו עושין בשר זה שהוא גובה ממנו כנגד האימורין מבהמה אחרת זולת אותה שהזיקה ואופן הפירוש בזה הוא שנאמר שלפי שאמר רבא שלמים שהזיקו גובה מבשרן היה לנו רשות להרחיב הביאור בזה להיות דברי רבא בלשון רבים ולומר שבעלי התלמוד כשבאו לתרץ דברי רבא ואמרו לא צריכא לגבות מבשרן כנגד אימוריהן יותרו לעצמן בזה להיות שגם דברי רבא היו בלשון רבים אמרו גם הם התירוץ בלשון רבים בהיותם יודעים שהענין יהיה צודק והלשון לא יזיק לפי שהעקרים ההם הם ידועים ואם לשון רבא היה בא בלשון יחיד שהיה אומר בהמת שלמים שהזיקה היו גם בעלי התלמוד מוכרחים לסדר גם התירוץ בלשון יחיד ולומר לא צריכא לגבות בשר כנגד אימורים ועוד שלשון רבים סובל לומר לו שלמים שהזיקוה כגון אם היה לראובן הרבה בהמות של שלמים והזיקה אחת מהן או שתים לבהמות של שמעון יש לשמעון לגבות בשר השלמים שהזיקו את בהמותיו ואם לא יספיק בשר השלמים שהזיקו במה שהוא חייב לו מא"ב יש לו לגבות כנגד אימוריהן משאר השלמים שיש לראובן. ופי' זה אנו

מוכרחים לו אם הגירסא היא לגבות מבשרן אבל אם הגירסא היא לגבות בשר כגירסת רבי' האי ז"ל אף אנחנו צריכין לפירוש זה וזה רמוז בדברי רבי' האי ז"ל שאמ"ר דבי בר ישי גרסי הכי וכו' 51) כלומר שזו הגירסא בפירוש היא בלתי מצרכת אותנו לפרש שום פי' ואין אנחנו צריכין לדחוק עצמנו לפי שהוא ז"ל כשאמר גרסי הכי הנה הוא מורה שכבר עמד על גירסא זו אלא שאינו דוחה אותה בהיותו יודע שמי שהוא גורס אותה אפשר לו לפרש כן.

והואיל ודחינו הפי' הנזכר נחזור עתה אל פי' רבי' האי ז"ל ונתרץ בעדו מה שהקשו עליו ובטלו בו דבריו. ונאמר שרבי' האי ז"ל כשפירש הקושיא שהקשו לרבא דשמעתא דיליה לא אזלא לא כרבנן ולא כרבי נתן הקשה לו רבי' שמואל ז"ל ואמר שלפי הפי' שפירש רבי' האי ז"ל הא אזלא שמעתא דרבא כר' נתן ואמר וכבר נתבטל פי' רבינו האי ז"ל מטעם זה. ואני אומר שלפי הפירוש שפירש רבי' האי ז"ל לא אזלא שמעתא דרבא כר' נתן כמו שאפרש להלן בפי' ההלכה. עוד הקשה לו באמרו על רבי נתן שהוא מחייב מחצה מן השור הדוחף ומחצה הוא מחייב לבעל הבור וההוא מחצה דחזי ליה לניזק מן השור הדוחף לא מחייב ביה את בעל הבור לר' נתן ואמר רבינו שמואל ז"ל שזו טעות גמורה שרבי נתן אמר בפי' בתם בעל השור משלם רביע ובעל הבור משלם ג' חלקים ואמר ונדחה פי' רבי' האי ז"ל לפי ששמעתא של רבא בשור תם היא בשור תם ור' נתן בשור תם לא מחייב אלא רביע נזק ושארא משלם בעל הבור ואמר והואיל ונתברר שר' נתן לא מחייב בעל השור אלא רביע נזק א"כ כבר נדחה פירושו של רבי' האי ז"ל שפי' שבעל השור משלם מחצה לר' נתן. ואני אומר שדברי רבינו האי ז"ל הם בתכלית השלמות ורבי' האי ז"ל לא יכשל בזה ואפי' הצעיר שבתלמידיו דאנן הכא בשור תם עסקינן ושרבי נתן אינו מחייב בשור תם אלא רביע נזק לפי שזה מבואר במקומו ולא יתעלם זה אפי' מהמתחילין בתלמוד. אמנם רבי' האי ז"ל עיין בזה בעיון דק ודן אותו בחזק סברא וזה שהוא ראה לר' נתן שני מאמרים האחד בתם והשני במועד והברייתא הנאמרת משמו בתלמוד הוא במועד והיא העיקרית והברייתא השנית שהקשו ממנה לא נשנית מעיקרא בתלמוד אלא כשהקשו ממנה תירצו בין שתי הברייתות ואמרו לא קשיא הא בתם הא במועד וכשנתברר אצל רבי' האי ז"ל שאנחנו יכולין להקשות לרבא מכל אחת משתי הברייתות שנאמרו בשור הדוחף וכמו שאברר להלן ראה לסדר פירושו על הברייתא העיקרית מפחדו ממי שיבא אחריו שיקשה עליו ויתלה בו טעות כשיאמר הואיל והכוונה שאנחנו מכוונים להקשות בקושיא שאנו רוצים להקשות על שמעתא דרבא תעלה בידינו משתי הברייתות א"כ מי הכריח את

51) בתשובת רב האי שרומז אליה רב דוסא ושנזכירה למטה הנוסחא: ובגמרא דבי רב גרסי הכין.

רבי׳ האי ז״ל לעבור אל הברייתא השנית שהקשו ממנה על הברייתא העיקרית ולסדר פירושו עליה ולהניח הברייתא הגלויה העיקרית הואיל וכוונת הקושיא יעלה בידו ממנה על כן ראה רבי׳ האי ז״ל לסדר פירושו על הברייתא העיקרית לפי שזה יותר בטוח פן יתלו בו ח״ו טעות וגם שהיו אומרים בלי ספק כי רבי׳ האי ז״ל חשב שהברייתא שבמועד לא יעלה ממנה קושיא ע״כ סדר פירושו על הברייתא שבמועד לפי שהפירוש אם ימשך על הברייתא שבמועד כ״ש שימשך על הברייתא שבתם ובחר בדרך היותר חזק לדחות מעליו המחשב הנפסד. ואמנם פירוש מה שאמרנו שכל אחת משתי ברייתות תעמוד ממנה הקושיא על שמעתא דרבא הוא ששמעתא דרבא בשלמים שהזיקו הוא בנוי על משל למה הדבר דומה לשני שותפים שהאחד חייב והאחד פטור באופן שהחייב ישלם כל מה שעליו ואם לא ישלם ימשכנו את הפטור במה שנשאר על החייב ודקדקנו במחלוקת רבנן ור׳ נתן בשור הדוחף את חבירו לבור ומצינו אותה דומה לדברי רבא בענין השותפות והוא חולק עליו בענין החיוב וע״כ הקשינו עליו בזה. ואין אנחנו מכוונים בהיותנו מקשים על רבא במה שמתייחד התם והמועד אבל כוונתנו בקושיתנו לעצם השותפות והחיוב איך היה הדין בה לדעת רבנן ור׳ נתן ואיך דן בה הוא והואיל והיתה זאת הכוונה אין אנו חוששין אם הקושיא תהיה על רבא מן המועד ואע״פ שהוא לא דבר אלא בתם לפי שהקושיא מחויבת לו משתי הברייתות בשוה אם רצינו מן התם או מן המועד ואופן הקושיא היא שאנחנו אומרים לרבא הנה אנחנו רואין רבנן ור׳ נתן נחלקו בשני שותפים שהזיקו ושניהם חולקים עליך וזה שרבנן אומרים בעל השור חייב ובעל הבור פטור ולרבי נתן בעל השור חייב בחלקו המגיעו ובעל הבור חייב בחלקו המגיעו ואין בהם מי שיאמר שאחד מן השותפין אם אינו יכול לשלם מה שהוא מחויב בו שנמשכן האחר בעדו כמו שאמרת. זו היא הכוונה שכווננו בהקשותינו על רבא רצו׳ לומר דין השותפות בלבד ולא כווננו לא לתם ולא למועד. וכשראה רבי׳ האי ז״ל שהשתי ברייתות הנזכרות היה יכול לסדר פירושו על כל אחת מהן כמו שנתבאר ע״כ ראה לסדר פירושו על הברייתא שבמועד לפי שזה יותר חזק אצלו ויותר בטוח לו מכל מי שירצה להקשות עליו.

והואיל ונדחית הקושיא מעל רבינו האי ז״ל ונתברר שעצתו בסידור הקושיא על הברייתא שבמועד יותר נכונה ויותר חזקה כפי הסברא והיא בתכלית הדקדוק נחזור לפרש השמועה ונאמר שלפי שאמר רבא שלמים שהזיקו גובה מבשרן וכו׳ והיה נראה מדבריו שהבשר והאימורין אע״פ שהם משותפין בהיזק אין לניזק להשתלם חצי נזקו אלא מן הבשר אם הספיק להשלים החצי נזק והאימורין פטורין כשהבשר משלים הח״נ ואם לא השלים הבשר הח״נ יחזור הניזק וימשכן את האימורין על מה שנשאר על הבשר וזה

היה אצל רבא ד"מ כלוה וערב שאין למלוה דרך על הערב אא"כ תבע את הלוה תחלה והקשינו על רבא בזה ואמרנו אליבא דמאן אי אליבא דרבנן הא אמרי כי ליכא לאשתלומי מהאי לא משתלם מהאי כלומר יש לדעת שלרבנן בעל השור חייב ובעל הבור פטור לגמרי בין שהספיק השור המזיק לשלם כל מה שעליו או לא הספיק לפי שבעל הבור פטור ואין עליו שום חיוב ממה שנתחייב בו בעל השור ואתא רבא ואמר שאע"פ שהאימורין פטורין אם לא היה בבשר כדי לשלם חוזר הניזק למשכן את האימורים עד שיגבה כנגדם מבשר אחר א"כ לא אזלא שמעתא דילן כרבנן. ופירוש זה יעלה בידינו אם יחדנו הקושיא על רבא משום תם אבל אם הקשינו עליו משור המועד לא תעלה בידינו והקושיא ליכא לפי שאם עשינו הקושיא משור מועד ופירשנו כי ליכא לאשתלומי מהאי לא משתלם מהאי אם לא שילם [בעל] השור המזיק החיוב שעליו אין הניזק משתלם זה מבעל הבור יאמר לנו האומר אם הוא מועד ולא השלים והחיוב מוטל עליו ולא על בעל הבור הא משתלם הוא מן העלייה וע"כ אנחנו צריכים לפרש במועד פי' אחר זולת זה הפי' והוא הפי' שפירש רבינו האי ז"ל כשסדר פירושו על המועד שאמר רבנן לא קא דייני לשור זה הניזק אלא בחצי נזק מן השור שדחפו כמשפט שור תם והוא מה שראוי לו מזה אבל מה שאין ראוי משור שדחפו אין מחייבין בו את בעל הבור וכו' והכרח להוסיף בפירוש מלת שראוי כלומר שאע"פ שהוא מועד אין לו להשתלם ממנו אלא חצי נזק להיות שיש לו שותף בהיזק יהיה דינו בהיות הבור שותף עמו כדין שור תם והחצי האחר שאין מתחייב בו בעל השור אין אנחנו מחייבין בו את בעל הבור אלא יפסיד אותו הניזק שלדעת רבנן אם תבע הניזק את בעל הבור אומר לו השור הוא שהזיק ואין אני חייב כלום וכשחוזר אל בעל השור לומר לו שורך מועד הוא ואתה חייב לפרוע לי תשלום הנזק אומר לו יש לי שותף בהיזק ואין אני חייב יותר מחצי נזק. זו היא סברת רבנן. והנה זה דלא כרבא שכבר ידעת שהשור המועד שדברו בו רבנן היה ראוי לחייבו מן הדין נזק שלם כמו שחייב השור התם שדבר בו רבא חצי נזק ולפי שהיה הבור שותף לשור המועד בהזק לדעת רבנן ע"כ לא חייבו את בעל השור המועד אלא חצי נזק והח"נ האחר שאינו מתחייב בו מן הדין אינם מחייבים בו את בעל הבור אבל פטרוהו לגמרי וזה פי' כי ליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי כלומר כי לא חזי מן הדין לאשתלומי מן השור יותר מח"נ לא משתלם מן הבור חצי נזק האחר אלא מפסיד הניזק החצי האחר לפי שבעל השור אינו חייב אלא ח"נ ובעל הבור פטור וכזה היה ראוי לדון בשור תם שהזיק שאם היו חולין מפסיד חצי נזק ואם היה שלמים שהחיוב מוטל על הבשר והאימורין פטורין הזרו האימורין להיות כדין הבור עם השור שראוי שהאימורין יהיו פטורין לגמרי כמו הבור ומה שמשלם הבשר מח"נ הוא חזי ליה מן הדין

ואפי' שאין בו אלא כדי רביע נזק או פחות ממנו הוא הראוי לו ולא היה ראוי להטיל על האימורין שום דבר לדעת רבנן והואיל ואמר רבא שיוטל החיוב על האימורין ויקח כנגדם מבשר אחר א"כ היתה סברתו דלא כרבנן והנה נתבאר דלא אזלא שמעתא דרבא כרבנן. אח"כ הק׳׳ו על רבא מר' נתן ואמרי ואי אליבא דר' נתן הא אמר אע"ג דליכא לאשתלומי מהאי לא משתלם מהאי כוונו בזה שלדעת רבא בבשר ואימורים אע"פ שהם שותפים בהזק הנה החיוב והתשלומים אינם אלא על הבשר ואם אינו מספיק חוזר הניזק וממשכן את האימורין במה שנשאר על הבשר כמו שאמרנו למעלה שלענין התשלומין הן דומין לדעת רבא ללוה וערב שהלוה חייב והערב פטור ואם אין הלוה משלים לשלם מה שעליו חוזר על הערב. וכשדקדקנו בסברת ר' נתן מצאנו אותה על זולת זו הדרך לפי שר' נתן בתם אם היה הבור שותף עמו הוא מחייב אותו ברביע נזק והבור ג' חלקים והם אצל ר' נתן כשני לווין שכל א' מהם חייב במה שעליו ואין אחד מהם חייב במה שחייב בו האחר כלל והחיוב שחייב בו בעל השור שהוא רביע נזק אין בעל הבור חייב ממנו דבר בין שהשלים חיובו השור המזיק בין שלא השלים והוא מה שאמרו אע"ג דליכא לאשתלומי מהאי לא משתלם מהאי וכללו באמרם אע"ג חלוקה אחרת ורצו באמרם אע"ג כלומר לא מיבעיא אם השלים השור רביע הנזק שאין בעל הבור חייב בכלום ממנו אלא אפיי לא השלים רביע הנזק שהוא חייב בו אין מטילים ממנו דבר על בעל הבור וחייב השור בכאן רביע נזק בחיוב הבשר אצל רבא חצי נזק ור' נתן אינו מחייב את בעל הבור כלום מרביע נזק שחייב בעל השור אבל רבא הוא מחייב את האימורין בחיוב שהיה מוטל על הבשר וא"כ לא אזלא שמעתא דרבא כר' נתן. ושיטה זו היא אם יחדנו הקושיא מהתם ואמנם רבי' האי ז"ל כשסדר פירושו על המועד אמר אי כר' נתן הא אמר אע"ג דלא חזי לאשתלומי מהאי לא משתלם מהאי דר' נתן מחייב ליה לבעל הבור במחצה דלא מחייב ביה השור הדוחף שכל נזקי הבור נזק שלם אבל ח"נ דחזי ליה לניזק מן השור המזיק לא מחייב ביה בעל הבור לר' נתן ולענין שור שלמים שהזיק קא מחייב רבא מאי דחזי על הבשר מאימוריהן ופי' זה שרבא כמו שאמרנו הוא עושה החיוב שעל הבשר והאימורין כמו הערב שאם לא ישלים הבשר מאי דחזי עליה מן הדין הוא מטיל זה רבא על האימורים ור' נתן במועד אם היה הבור שותפו בהזק בעל השור המועד חייב חצי נזק ובעל הבור ח"נ והם אצלו כשני לווין שאין אחד מהן חייב במה שהאחר חייב בו כלל והשור המועד אע"פ שהוא חייב נזק שלם דוקא אם הוא לבדו הזיק אבל אם נשתתף עמו הבור בהזק לא חזי עליה מן הדין אלא חצי נזק והח"נ דחזי עליה אין בעל הבור מתחייב ממנו כלום ואפי' שהשור לא השלים מה שעליו ואע"פ שהוא מועד שאפשר שבעליו אין לו ממון זולת השור ואירע שהשור אינו שוה אלא רביע נזק והוא ראוי מן הדין לשלם חצי נזק לא

נחזור על בעל הבור ברביע נזק הנשאר על בעל השיר לפי שר' נתן כיבו במועד בעל השור משלם מחצה ובעל הבור משלם מחצה ואינו מחייב את בעל הבור דבר מהמחצה שחייב בעל השור לפי שהבור אם הזיק לבדו היא חייב נזק. שלם ואם נשתתף עמו שור מועד אינו חייב לדעת ר' נתן יותר מחצי נזק והחצי נזק האחר שהוא מוטל על השור אינו חייב ממנו בשום דבר ואף על פי דליכא לאשתלומי מבעל השור הה"נ שעליו משלם כמו שאמרנו כגון שאין לבעליו ממון זולתו והוא אינו מספיק לשלם החצי נזק משלם מגופו דרך משל [אם] אינו שוה כי אם רביע נזק שאז הניזק מפסיד רביע נזק ואין לו לחזור על בעל הבור ואתא רבא ואמר בשור שלמים שהזיק דמחייבי אימורין ממאי דחזי על הבשר. והנה נתבאר דלא אזלא שמעתא דרבא גם לא כר' נתן. ותירצו ואמרו איבעית אימא רבנן ואיבעית אימא ר' נתן איבעית אימא רבנן שהטעם שרבנן אינם מחייבים את בעל הבור בחצי נזק האחר דלא חזי על בעל השור לפי שהם שני גופין ויש לבעל הבור לדעת רבנן לומר לניזק תורא אזקך בירואי לא אזקך וטענה זו היא פוטרת את בעל הבור לדעת רבנן אבל בשור שלמים דהוא חד גופא מודו רבנן שאם הבשר לא השלים שיאמר לו מכל היכא דמשכחנא משתלמנא ואיבעית אימא רבי נתן התם הוא דאמר ליה בעל השור לבעל הבור אנא תוראי בבירך אשכחתיה וכו' פי' שר' נתן אינו פוטר את בעל הבור מהחצי נזק שעל השור אלא מטעם שבעל הבור יכול לטעון שהשור הוא שהזיק והוא הוא שדחף את חבירו לבור ומן הדין היה שיהיה בעל הבור פטור לגמרי כמו שאמרו רבנן ואמנם ר' נתן חייב אותו בחצי נזק לפי שבעל השור יכול לומר לו אנא תוראי בבורך אשכחתיה והוא מחייב אותו מטענה זו החצי נזק דלא חזי על השור אם היה מועד או השלשה חלקים דלא חזי על השור אם היה תם אבל החצי נזק או הרביע נזק דהזי על השור אינו מחייב אותו ממנו דבר אם אין השור משלים זה לפי שבעל הבור יכול לומר לו תורא אזקך ולא הייתי מחוייב מעיקרא להפסיד לך שום דבר אמנם אני מפסיד לך חצי נזק לפי שדנו אותי דפלגי נזקא עבדית או הג' חלקים מכח הטענה שאתה אומר לי תוראי בבורך אשכחתיה וטענות אלו הם שחייבו את ר' נתן יומר שלא יפסיד בעל הבור דבר ממאי דחזי על השור אבל בשור שלמים מודה הוא לרבא שאם הבשר לא השלים את החצי נזק גובה כנגד אימורין לפי שאי אפשר לו לבעל השיר של שלמים לאמר לניזק בשר אזיק אימורין לא אזיקו כמו שבעל הבור יכול לומר לניזק בוראי לא אזיק. זה פירוש מה שפירש רבי' האי ז"ל ולא נשאר עליו קושיא. עכ"ל רבינו דוסא גאון ז"ל.

והנה כל עיקרה של התשובה הארוכה הזו היא להגן על פירושו של רבינו האי להסוגיא בבבא קמא שם והפירוש הזה נמצא בתשובת הגאון הזה

שנדפסה בזכרון לראשונים סי' של"ד [52], וראוי לציין את הכבוד הגדול אשר ירחש לב רב דוסא לאחרון הגאונים באמרו שדברי רב האי הם בתכלית השלמות וכי גם הצעיר שבתלמידיו לא יכשל בדבר שדמו למצא בו מגרעת ושבושים, ועם זה סותר רב דוסא גם את דברי ר' שמואל הנגיד במה שהשיג על רב האי ודוחה גם פירוש מבאר אחד שבא אחריהם ופירש את הסוגיא באופן אחר לגמרי. וחבל כי לא הודיע לנו רב דוסא מי הוא זה המבאר כי אז אולי היה באפשר לקצוב את זמן תשובתו ביתר דיוק. והנה דברי רבי שמואל הנגיד לקוחים אולי מספרו הלכתא גברוואתא „שהיה סדור על סדר המסכתות והיה כולל גם תשובות מהגאונים ופסקים חדשים שהוציא מסברתי ושיקול דעתו" (דור דור ודורשיו ח"ד 279) אבל אפשר גם שנמסרו לו מהשואלים ושהשואלים האלו הודיעו לרב דוסא גם את הפירוש האחר של המבאר הנ"ל, וקרוב הדבר כי גם השואלים גם המבאר הזה היו מספרד וכי רב דוסא שלח לשם את תשובתו. ולא יקשה בעינינו שכתבה בלשון ערבית אחרי שהשתמשו בלשון זו בספרד גם לעניני הלכה כבר בזמן הראשון לצמיחת התורה בארץ זו [53], וגם רבי שמואל הנגיד בעצמו כתב בלי ספק את מבוא התלמוד שלו בערבית כמו שהוכיח הר"ד קויפמאן בהצופה להמגיד שנת תרל"ד עמוד 19 והלאה וכמו שהסכים לזה גם הרמש"ש בספרי הנ"ל עמוד 130. ואחרי אשר דחה רב דוסא את הפירוש של המבאר המאוחר ובטל את השגת רבי שמואל הוא שב לבאר בארוכה את כל הסוגיא ע"פ שטת רב האי ואין פה מגמתנו לנתח את פירושו ולהציע את עקריו אחרי כי הדפסנו את כל הפירוש כלו כמו שהוא, והנה הרשי"ר בתולדות רבינו נתן בעל הערוך הערה ל"א שואל מי זה רבי דוסא הנקרא גאון בן גאון בזמן מאוחר כזה אחרי שמביא את רב האי ורב שמואל בהוספת מלת ז"ל ועוד איזה מפרש אחרי ר"ש הנגיד. אמנם לדידי אין כל ספק כי הוא רב דוסא ברב סעדיה גאון. ובאמת קשה לומר כי היו שני רב דוסא בזמן רב האי או סמוך לו וכי שניהם נקראו גאונים והיו בני גאונים וידעו ערבית והשיבו תשובות לשואלים בשגם כי ידענו אשר השם רב דוסא אינו רגיל כלל וכי כבר מטעם זה אנו מוכרחים לאמר שיש כאן רק רב דוסא אחד והוא בנו של רב סעדיה גאון. גם הר"י מיללער סבר כנראה שאין זה רב דוסא שלנו כי לא מנה במפתחו בין תשובותיו את התשובה הנוכחית. אמנם כמדומני שהסרתי כל הספקות בנידון זה.

ה) בענין כתובת בנין דכרין, אבל פה לא נסמנו דברי רב דוסא בתיר

---

52) את סוף התשובה ההיא מביא גם ר"ח בפירושו לב"ק שם ומיחסה לגאון סתם כמו שהוא קורא לרוב את רב האי. 53) ע"ד ר' יוסף בן אביתור יספר כבר הראב"ד בספר הקבלה (עמוד 69) כי פירש את כל התלמוד בלשון ערבי למלך ישמעאל.

תשובה שהשיב לשואלים ולכן יוכל להיות כי נלקחו דבריו בענין זה מפירושיו או מפסקי הלכותיו. והמקור היותר קדמון הנודע עד כה שבאו בו דבריו היא ספר העטור אות כתובה (ד' לבוב ח"א דף מ"ד ע"ב) וז"ל: „תשובה [למר רב] חנניה [גאון] בן יהודה נ"ע וז"ל היום כמה שנים בטלה כתובת בנין דכרין מישיבתנו ולמה בטלה לפי שצריך דקדוק בנכסים שיש להן אחריות ובראוי ובמוחזק ובמיתר דינר... ועוד עיקר התקנה [כדי] שיקפוץ אדם ויתן לבתו כבנו והיום ולואי שיתן לבנו כבתו... וכיון שהוא כך בטלה כתובת בנין דכרין [ועשו תקנה על מה שפסקי חכמים והיום כמה שנים שאין ישיבתנו דנה דין כתובת בנין דכרין]. ומר רב דוסא אמר לא חזינא לרבוואתא דהוי מקמן דדיינו להו כתיבת [בנין] דכרין ומשני נפישתא לא דיינו להו בתרתי מתיבתא וכיון דעברו להו כמה שני [דלא דייני'] אנן לכתחלה [נמי] לא דיינינן לכין בה אלא דמר רב האי אמר היכי מבטלי רבנן כתובת בנין דכרין [עכ"ל] ומר רב שמואל אמר הרבה חכמים הורו שכבר בטלה כתובת בנין דכרין בזמן הזה וכו'" עכ"ל בעל העטור 54). והנה מזה נראה שדעת רב דוסא היא ג"כ שבטלה כתיבת בנין דכרין אבל קשה לברר עד היכן מגיעים דבריו ומאד יוכל להיות שבעל העטור למד לדעת גם את דעתם של הגאונים רב חנניה (אביו של רב שרירא) ורב האי ורב שמואל בן חפני מדברי רב דוסא שהביאם. וכי כן הוא זה יאמר בפירוש הריב"ש בתשובותיו סי' ק"ו אף שהוא יאמר כי דעת רב דוסא מסכמת לרב האי ר"ל שלא בטלה כתובת בנין דכרין ולא אדע איך לפרנס זה. וז"ל הריב"ש: „. . . ואני אכתוב לך (ר"ל בענין כתובת בנין דכרין) מה שכתבתי מזה בחידושי כתובות שלי... וזה"ל ולענין כתובת בנין דכרין אם נוהגת בזה"ז אם לאו מקצת מן הגאונים ז"ל אמרו שאינה נוהגת ולא מגבינן לה דטעמא מאי תקינו רבנן כדי שיקפוץ אדם ויתן לבתו כבנו [והיום] הלואי שיתן לבנו כבתו וכ"כ הרא"ה וז"ל מר רב חנינא גאון בר רב יהודה גאון ז"ל אביו של רבינו שרירא גאון ז"ל [אמר] היום כמה שנים בטלה כתובת בנין דכרין בישיבתנו ואין אנו דנין בה אבל לרבינו שרירא ורבנו האי בנו גאונים ז"ל נמצא שנוהגת היא . . . וכן הביא מר רב דוסא גאון ז"ל דברי רב האי גאון ז"ל שכתב מפני מה לא תנהוג כתובת בנין דכרין ואיך יבטלוה רבנן ומימר קאמרי אמר ר' יוחנן משום רשב"י מפני מה תקנו כתובת בנין דכרין וכו' וכתב בסוף דבריו אלה וח"ו שתעקר כתובת בנין דכרין ויש בה תקנה גדולה זו אלא שאנו לא הגבינו מעולם כתובת בנין דכרין ולא ראינו אחין בני כמה אמהות

54) דברי בעל העטור האלו נעתקו גם בתשב"ץ ח"ב סי' קס"ה ובתשובות מהר"ם בר ברוך ד' קרימונא סי' קי"ו ועל פי שנים אלה תקנתי כמה נוסחאות משובשות בעטור אף הוספתי מה שנסגר בשני חצאי מרובע. והנה הר"י מיללער במפתח לתשובות הגאונים ע' 169 הערה א' יאמר כי מתשובות מהר"ם יוצא שר' חנניה הביא דברי רב דוסא, אבל הלא ראינו כי היא רק מעתיק את דברי בעל העטור.

שתבעו בה ואילו בא אדם לפנינו ותבע בה היינו מגבין אותה ע"כ ו כ ן ה ע ל ה מ ר ר ב ד ו ס א ה נ ז כ ר ז"ל וכן הנגיד רב שמואל ה'וי ז"ל וכו'" עכ"ל.

והנה אחרי שלפי הריב"ש מביא רב דוסא בפירוש את דברי רב האי לכן סבר גם פה הרשו"ר (תולדות רבינו סעדיה הערה י"ג) שאין זה בנו של רב סעדיה לפי שאין זה אפשר לפי חשבון השנים אמנם כבר הראינו לעיל שאפשר ואפשר, אף כי בכלל עוד הדבר מוטל בספק אם באמת הביא גם כאן רב דוסא את דברי רב האי כי מדברי בעל העטור אין זה יוצא מפורש והריב"ש אפשר רק שדן כזה ממה שאיתא בעטור. ועל דבר כתיבת בנין דכרין עי"ע הפוסקים שהביא הריב"ש בתשיבתו הנ"ל והרא"ש לכתיבות פרק ד' סי' כ"ד (ופה איתא בטעית מר בר רב דוסא ומר בר רב שמואל).

ו) עוד נמצא זכר לתשובה אחת של רב דוסא אולם לדאבוננו נשמר רק הענין שדן עליה המשיב אבל לא גוף התשובה. והוא כי כ"י אחד מגנזי מצרים שפרסם הרש"א ווערטהיימער בספרו קהלת שלמה (ירושלם תרנ"ט) עמוד ס"ט והלאה מכיל מפתחות לשו"ת של גאונים שהן ברובן בלתי נודעות עד עתה (עי' מה שהעירותי ע"ז במונאטסשריפט שנת מ"ד ע' 144) ושם כתוב גם כן כזה (עמוד ע"ב): „הספר החמשי ממנו שטר שזמנו כתוב בשבת ל ר ב ד ו ס א ל ע י ר ק י ר ו א ן" 55), ולמדנו מזה כמו שכבר רמזנו על זה לעיל כי גם מארצות המערב פנו בשאלותיהם אל רב דוסא שלנו.

זה הוא מה שנודע עד עתה מתשובותיו של רב דוסא, אבל אין כל ספק כי זה היא אך מעט מהרבה מתירותיו ודעותיו בעניני הלכה שבאו עדינו, ולנבון חבר מלבד תשובות עוד פירושים ופסקים וכבר שערנו לעיל כי פה חוה את דעתי גם בדבר כתובת בנין דכרין, כן יאמר גם בעל שם הגדולים (בערך רי"ף) שראה „ספר ישן נושן בלוי כ"י באיר הלכות הרי"ף מפסחים ומגלה וכתוב שם שהוא פי' מרבינו יהודה אלאמדארי ואינו מזכיר בפירושו כ"א דברי הגאונים ר ב ס ע ד י ה ו ר ב ד ו ס א ב נ ו ורב האי ורב שרירא וזולתו הכל גאונים". והנה פירוש זה לא נתגלה עד כה בבתי אוצרי הספרים אבל כנראה שר' יהודה זה הוא אותו ר' יהודה הכהן בר' אלעזר החסיד אלמדארי מארם צובה שחי במאה השניה לאלף הששי ושנמצאו ממנו פירוש סדר נשים בכ"י בריטיש מוזעאום 56) ועוד פירושים לסנהדרין, מכות ועבודה זרה באוקספירד (רשימת נייבויער סי' 4382), אולם בין החכמים הרבים המובאים פה 57) אין כל זכר לרב דוסא שלנו.

---

55) לנכון שאלו פה השואלים ע"ד הסוגיא ב"ב קע"א א': „ת"ר שטר שזמנו כתוב בשבת וכו'". 56) עי' ע"ד תכונת הכ"י שמוצאו מאוה"ם של ר"י אלמאנצי (ונרשם שם בסי' 225) דברי הרמ"ש בהמזכיר שנה ה' עמוד 131. ובבריטיש מוזעאום סימנו עתה Add. 27118. 57) פרטם הרמש"ש במאמרו הנ"ל ונייבויער ברשימתו. ועי' עוד אור החיים לר' חיים מיכל ע' 438 והמש"ש

והנה מצאנו בשטה מקובצת לבבא מציעא דף ק"ד ע"ב שמביא שם דברים משני ספרים שחבר חכם אחד ישמו רבי דוד בר סעדיה בערבית, האחד מהם כולל תשובות על קצת דברים בהלכות גדולות והשני שמו ספר משפטי השבועות 58) וסבר הרשי"ר בתולדות רבינו סעדיה שם כי רב דוסא הוא אולי כנוי משם רבי דוד ושהכוונה בשטה מקובצת שם היא אולי לרב דוסא ברב סעדיה גאון אמנם ההשערה הזאת אין לה על מה שתסמוך כי מי זה שמע שהשם דוסא יהיה כנוי משם דוד או מי זה ישנה השם דוסא מבלי כל סבה ויכתוב במקומו דוד, ואם כי לא נודע לנו עד עתה רבי דוד בר סעדיה זה ממקום אחר הלא כלל גדול שנינו בקורות כל ספרות ובפרט בדברי ימי ספרות ישראל כי „לא ראינו אינה ראיה" 59).

מלבד בעניני הלכה התעסק רב דוסא גם בחקירה ופילוסופיא ודרך גם פה בעקבות אביו. וזה יוצא מתוך הוספה אחת שהוסיף מעתיק המקור הערבי של המו"נ בסוף חלק א' בכ"י אוקספורד (רשימת נייבויער סי' 1241, כי לדברי הרמב"ם בערבית „ובעד דלך ארגע אלי אלכוץ מע אלפלאספה פי מא יקולונה מן קדם אלעאלם" (ובעברית „ואחר כן אשוב להכנס עם הפילוסיפים במה שאמרוהו מקדמות העולם") הוסיף המעתיק הנ"ל על הגליון דברים המראים כאלו יצאו גם הם מפי הרמב"ם וז"ל 60): „נ"א וארד עליהם ולסת אזעם אנני וחדי מן דון גירי תגרדת ללרד עליהם בל קבלי איצא מתל רבינו האי ואהרן בן סרגאדו ואבן גנאח ואבן אלעאקולי ובן חפני הכהן יר' דוסא וואלדה רבנו סעדיה גאון זכרם כלם לברכה אלך" (ובעברית: „נ"א ואשיב עליהם ולא אחשב שרק אני בלבדי השתדלתי להשיב עליהם כי כבר קדמוני בזה אחרים כמו רבינו האי ור' אהרן בן סרגאדו [ור' יונה] בן גנאה ובן עאקולי [ור' שמואל] בן חפני הכהן ור' דוסא ואביו רבנו סעדיה גאון זכר כלם לברכה וכו'") 61). אבל אף כי היה חלק

בהרעווי האנגלית כרך י"א ע' 133. 58) ואלה דברי השטה מקובצת: „וז"ל ה"ר דוד בר סעדיה בחבורו שחבר בל' ערבי להשיב על קצת דברים שבאו בס' הלכות גדולות וז"ל וכבר זכרתי לך דין זה בס' משפטי השבועות שחברתי בל' ערבי ועתה אזכרנו בל' תלמוד בקוצר ואומר האי מאן דקביל עיסקא מחבריה ואיתנים ההוא ממונא גביה או בגנבה ואבדה איתגים מחייב ההוא מקבל לשלומי כוליה פלגא וכו' ע"כ וז"ל שם במשפטי השבועות שחיבר מועתק מל' ערבי אם טען המתעסק שנאבד כל ממון העסק אם בצד ש"ש חייב בו כמו גנבה ואבדה וכו'" עכ"ל. 59) ועי' בספרו של הרמש"ש Arab. Literatur d. Juden ע' 70.340 ובמה שהעירותי במ"ע Zeitschrift f. hebr. Bibliographie שנה ו' עמוד 100. 60) פרסמם הר"ש מונק במחברתו Notice sur Rabbi Saadia Gaon עמוד 13 ובתרגומו הצרפתי להמקור הערבי של המו"נ Guide des égarés ח"א עמוד 462. 61) כל החכמים הנזכרים פה ידועים ומפורסמים מלבד בן עאקולי שלא נודע ממקום אחר. עי' בספרו הנ"ל של הרמש"ש סי' 226 ועוד במחברתי Zur jüdisch-arabischem Litteratur עמוד 79.

רב דוסא בין הפילוסופים בכל זאת לא נמלט גם הוא מפח טמנו לו המקובלים ואם גם לא יחסו לו ספרים בסתרי תורה ולא נתנוהו למחזיק בדרכי הסודות כאשר עשו עם אביו, אבל בכל זאת יאמר הר"ח וויטאל גם אדות „רב דוסתאי גאון שהיה משרש קין בבחינת נפש משרש כמה נביאים ותנאים ואמוראים" 62) .

זה הוא כל מה שעלתה בידי לאסוף ולקבץ על דבר רב דוסא, על זה הנטע האחד שנטע רב סעדיה גאון בישראל. ואולי יופיע גם עליו אור בהיר מבין מטמוני גנזי מצרים כמו שהופיע על חכמים אחרים מדורות הקדמונים, אבל גם מהמעט שנשאר לנו ממנו לפלטה נוכח לדעת כי ראוי והגון האיש אשר נקים לו מצבת זכרון ונספר בקהל את גדולת ערכו ונתבונן בדברי תורתו אשר שרדו וימלטו אל ספרי הבאים אחריו.

ווארשא בדר"ח אדר א' תרס"ה.

ד"ר שמואל אברהם פאזנאנסקי.

62) הובאו דברי ר"ח וויטאל אלו בשה"ג בערכו ואין כל ספק כי הכונה פה לרב דוסא שלנו, ואולם בעל שה"ג חשבם כפי הנראה לשתים כי הביא לפני זה עוד את „רב דוסא בר סעדיה גאון" .

כתבות עתיקות בישראל [1].

הרבה אמות שמיות הניחו לנו את כל ספרותם—חקוקה על אבנים וטבלאות. — לדוגמא הכנעניים והחמירים (בערב הדרומית) אשר השאירו מצבות לאלפים ורבבות ועליהן זכר מעשיהם ומחשבותיהם (ע׳ החלקים המתיחסים אליהם בהמאסף. Corpus Inscript. Semit). וכמו כן גם בין האשורים והמצריים יש לכתבות ערך גדול מאד ביחס לידיעת קורותם ודעותם.—ואולם כיוצא מן הכלל הזה—הוא ישראל סבא! הכתבות, אשר נמצאו בשנים האחרונות והמצבות אשר מהן יספרו ספרינו העתיקים, הנה מועטות ונער יכתבן.— יוכל היות כי ברבות הימים, תמצאינה עוד כהנה וכהנה, ביחוד אחרי שהתחילו האשכנזים והאנגלים להתעסק באמונה בעבודת החפוש והחפירה בארץ ישראל, אבל מכל וכל ודאי לא ישונה מצב הענין. — כנראה אבותינו הראשונים לא הרגישו נחיצות וצרך כביר להשתמש באבן ועט עופרת—וזה מפני שמיד בהכנסם לחיים לאומים כתבו ספרים שלמים, שהיה להם אופי ספרותי, כמעט לפי טעמנו אנו.—אם הערביים כנו את היהודים בשם: א ה ל א ל כ ת א ב כלומר: עם הספר, התאר הזה יתכן גם לאמתנו בנעוריה; הלא נראה כי כבר כתבי הקדש בעצמם ידברו מ ס פ ר י ם אחרים, אשר היו מקורותם, ומהם שאבו ידיעותיהם. ע׳ יהושע י׳ י״ג „הלא היא כתובה על ספר הישר״ ומעין זה גם ש״ב א׳ י״ח ולהלן [2], במדבר כ״א י״ד „על כן יאמר בספר מלחמות ה׳״ [3], מ״א י״ד י״ט „הנם כתובים על ספר דברי הימים למלכי ישראל״. וכיוצא בזה.—בכל זאת נמצא את המנהג השמי, לחרות על האבנים את הדברים הראוים להתקיים, גם בין קדמונינו, והנני לתת את רשמיו לפני קוראי מאמרי זה [4].

1) לא נדבר בהשקפתנו זאת מכתבות יהודיות · י ו נ י ו ת ולא מן המשקלים, והמטבעות, שעליהם עפ״י רוב רק שם עצם פרטי (ע׳ במאסף של ק ל י ר מ ו נ ט — ג נ ו י Recueil d' archèol. orient., ביחוד החלקים האחרונים).—וכמו כן לא נתעסק בהמצבות שנעשו אחר ד ו ר ו ת ה ח ש מ נ א י ם. — 2) השבעים יוסיפו במ״א ח׳ נ״ג לתפלת שלמה „הלא היא כתובה ב ס פ ר ה ש י ר״, יש מי שאומר לגרוס גם כאן: ב ס פ ר ה י ש ר, ע׳ אמנם ZATW. 1903 p. 121 לקיום נוסחתנו — ואם כן היתה בידי קדמונינו אסיפת שירים שונים; ואפשר שגם בש״ב א׳ י״ח ביחס לקינתו של דוד יש לנסח: ב ס פ ר ה ש י ר במקום: ה י ש ר? — 3) כלומר הספורים מהמלחמות שנעשו לכבוד ה׳, ע׳ ש״א י״ח י״ז הלחם מלחמות ה׳.—ובלשון חז״ל: מלחמת חובה (ע׳ תוספתא סוטה ספ״ז).— 4) ע׳ גם בספרו של לאֶו Graphische Requisiten, 1870, p. 11 fol.

הכתבות יתפרדו לפי עניניהן לראשים שונים, נזכיר אם כן איזה מהם ונראה אם נמצא דומה לזה בספרותנו הקדמה. א) כתבות על מצבות, מזבחות וגם כלים, שהקדשו לשום אלהות ה) מעין אות תודה על חסד אלהים — ב) מעין טופס שמושי (ע' מזה בספרו של לדזברסקי Handbuch der nordsem. Epigr. p. 148 fol.). — והנה בין היהודים מאמיני האחדות לא ימצא זכר מזה. — אמנם נתנדבו מתנות גם לבית המקדש — אבל לא שמענו מאומה מכתבות שעליהן 5) — וכמו כן כנראה אין מקום, בין החריתות הללו, לציץ הקדש שעליו נאמר: קדש לה' (שמות כ"ח ל"ו). אם היה ממנהגם לכתוב על המזוזות ועל המשקוף פסוקים שונים (כמו שנראה לדוגמא על בית ישראלי בתדמור, ע' מאמרנו ב„השלח" י"ד צד 551 ולהלן), אין בזה משום ענין שמושי (נגד סברתו של לאו Graph. Requisiten 21) אלא מעין שמירה וסגולה (ע' עבודה זרה דף י"א, ע"א). — ואפשר אמנם כי עובדי עבודות זרות בשתי הממלכות בזמן בית ראשון, לקחו גם מנהג הכתבות משכניהם הזרים, אלא שאין לנו עד עתה שום הוכחה ברורה 6).

ב) כתבות ה) מענין דיני (ע' קבץ המשפטים של חמורבי הבבלי שנמצא לפני שלש שנים על אבן ענקית), ב) מענין דתי (ע' לדוגמא טבלת הקרבנות הכנענית C. J. S. I. 165). מאופי זה בישראל: שני לחות הברית (שמות ל"ב י"ח) וע' דבר' כ"ז ב' ג': והקמת לך אבנים גדולות וכתבת עליהן את כל דברי התורה (עוד ביהושע ד' נ' מי"ב אבנים), ובלי ספק גם המשפטים המדיניים, שנתנו מאת המלך או השררה, נחרתו על טבלאות של אבן או נחשת (כמו י"ב טבלאות החקים של הרומיים) — וע"י זה נדע לפרש את השם: חק משרש חקק, ומזה מחוקק מי שנותן המשפטים (בראש' מ"ט י' — וע' משלי ח', ט"ז: ורזנים יחוקקו צדק.. כלומר: יתנו משפטי צדק) וע' ישעי' י' א' החקקים חקקי און .. (גם: כתב שם יתפרש מעין: חקק, ע' דברים שם, ירמי' י"ז א', וע' בבלי ע"ז דף כ"ב ע"ב מכתבא = עט עופרת וכן רש"י פסחים דף נ"ד ע"א ד"ה הכתב). וכיוצא בזה נחרתו גם נביאות רבות הערך, כדי שתעמודנה ימים רבים וכדי שתהיינה

---

5) ע' במשנה יומא פ"ג (בבלי דף ל"ח ע"א), יוסיפוס מלחמת היהודים ה', י"ג — גם עכו"ם נדרו ונתנו מתנות לביה"מ (ע' Schürer II³ p. 304/5) ואפשר שנחרת עליהן שם המתנדב. — 6) על המצבות השונות שבא זכרן לדוגמא במ"ב כ"ג י"א ולהלן נכתבו אולי הקדשות מיוחדות — וע' גם מליצת ירמיה י"ז א' „חטאת יהודה כתובה . . ולקרנות מזבחותיהם" . — על כלים עתיקים מאד נמצא המלות: למלך זף, למלך חברן.. ויש מי שאומר שנקדשו למולך (ע' Pal. Expl. Fund 1900 p 60 f.) — אך כנראה יש לפרש: זאת הקדישה העיר חברן למלכה, ע' קלירמונט — גנוי במאספו ח"ד צד 1 ולהלן . —

למראה עיני כל הקהל 7) , ע' ישע' ל' ח' : „בתבה על לוח .. ועל ספר חקה". איוב י"ט כ"ד בעט ברזל ועופרת לעד בצר יחצבון".. חבקוק ב' ב' כתב חזון ובאר על הלחות למען ירוץ קורא בו.. 8).—

ג) כתבות א) לכבוד מלך או שררה (היותר עתיקה היא כנראה זו של פנמו מלך שמאל, לדוברסקי שם 159), ב) לזכר מלאכה כבירה או בנין מפואר (ע' שם 162 והכתבת החמירית שנחרתה לזכר שָׂכר מערב שהוציא גלזר).. מעין א) ע' אולי: יד אבשלום 9) (ש"ב י"ח י"ח: ויצב לו בחייו את מצבת.. כי אמר.. בעבור הזכיר שמי ..) 10) וע' ביחוד ישעיה נ"ו ה' : ונתתי להם בביתי ובחומתי יד ושם.. אשר לא יכרת.. (ע' פי' של שד"ל וקרוים לישעי' שם, שהכונה לטבלא ועליה שם המתנדב). מעין ב) עיין כתבת השלח, אשר תתיחס למעשה תעלה, בזמן יחזקיהו המלך 11) .

ד) מצבות מדיניות א) בריתות בין שני עמים או בין המלך ועמו , ב) מצבות או אבנים בגבול המדינה או העיר . לענין א) ע' א' לחשמנאים י"ד כ"ז ולהלן, כי כתב בחירת שמעון לנשיא ישראל נחרת על טבלאות נחשת ונתן בראש הר ציון—לענין ב) ע' ישעי' י"ט, י"ט : „ביום ההוא יהיה .. בתוך ארץ מצרים.. ומצבה אצל גבולה לה' " .— ולפני שנים

---

7) ואולם ירמי' כתב נביאותיו על מגלות ע' בו ל"ו י"ח ולהלן (ומצא אופן אחר לקיומן ע' ל"א י"ד)— וכמו כן השתמש במגלה גם יחזקאל (ב' ט'). אבל גליון בישעי' ח', א', יש לפרש : לוח, ע' בתרגום ויש"ר בכרם חמד ח"ד י"ח ולהלן. — 8) רמז למנהג זה ע' גם במליצת משלי ג' ג' כתבם על לוח לבך . . ירמי' י"ז א' „כתובה בעט ברזל חרושה על לוח לבם" . — מתמיה כמעט סגנון חז"ל : כתבו על קרן השור (ירושלמי חגיגה פ"ב דף ע"ז ע"ד, מג"ת פ"ב; תנחומא פ' תזריע אות י"א הגירסא יחקקה על קרן). -- ע' הפירושים השונים שנזכרו בפירושו של טהעאדאר לב"ר שם, ויש מי שמנקד: השּׁוֹר ; החומה. ראוי עוד להזכיר את הברייתא בשבת דף קמ"ט ע"א : כתב המהלך תחת הצורה וכנראה הכונה לצורת ע"ז (ע' אמנם במונה"ז לרנ"ק שער ט"ו, הוצ' א' צד 238 בהערה) . — 9) יד פירושו: מצבה ע' ש"א ט"ו י"ב וחנה מציב לו יד.. כלומר מצבה לזכרון נצחונו על עמלק . לדעת אחרים: יד אבשלום פי': מקום קבורה שהכין אבשלום לעצמו , ומעין זה מצבת בחים שנמצ' על כתבות פוניות (ע' C. J. S. I. 58. 59 וגם לדוברסקי שם צד 138). 10) בשנת 1900 נמצא בכפר קנא בגליל כתבת ארמית בטבלא שעל הקרקע כדי להזכיר נדבותיו של איש אחד ושמו יוסה בר תנחום , אבל כנראה הוא מזמן מאוחר (המאה שלישית למה"נ ע' Ephemeris f. sem. Epigr I. p. 313 f.). — מעט מאוחרת הנה גם הכתבות השונות שתמצאינה על בתי כנסיות (ע' Corp. Jnscr. Hebraic. צד 45).— 11) התעלה נכרה כדי להביא את המים מן הגיחון אל ברכת השלח וע' מ"ב כ' כ' שנאמר מיחזקיה: ואשר עשה את הברכה ואת התעלה ויבא את המים העירה.. (השוה גם כן בן - סירא מ"ח, י"ז). הכתבת לא תזכיר את שם המלך— מפני שלא נעשית בפקודתו, אלא ששמוה החצבים בהתעלה לזכר עבודתם—ועוד זאת שנלקית בחסר ע' 71 Ephem. f. sem. Epigraphik II, p. 71 s. ואין יסוד כנראה לסברתו של

אחדות נמצאו בסביבות העיר גזר אבנים ועליהן בעברית: תחם גזר (לדעת קצת הכונה לתחום שבת ע' חוולזון Corpus Jnscript. Hebraic. col. 58/59 וגם שירר בספרו הגדול ח"א צד 146 והערה) 12).

ה) כתבות שע"ג הקברים. בימי הבית הראשון עשו על הקבר: ציונים (מ"ב כ"ג י"ז, כלומר סימן כל שהוא ע' יחזק' ל"ט ט"ו ובנה אצלו ציון ובלשון חז"ל מציינין על הקברות מו"ק א', א'), ועוד לא היה להם מנהג הכתבת. א' לחשמנאים י"ג כ"ז ולהלן שמענו מציורים ופתוחים שנעשו על מצבות החשמנאים—אבל מכתבת אין זכר.—אחת הכתבות היותר עתיקות שבידינו היא זו של המשפחה: בני חזיר (מאה א' או ב' לפני מה"נ ע' C. Inscr. Hebr. col. 64 seg.) וזה ענינה: „זה קבר ומשכב לאלעזר חניה יועזר יהודה שמעון יוחנן בנו ימ...ב..ף ואלעזר בני חניה ... מבני חזיר 13)".

החי' בלוי (בס' תהלה לדוד לזכרון ר"ד קויפמן חלק אשכנזי 56 הערה) כי האבן נעשית רק במאה השלישית לפני המה"נ. — 12) קרוב לזה בצורה פרימיטיווית ע' בראשית ל"א נ"א מיעקב ולבן ושם פנ"ב: אני לא אעבור אליך ואתה לא תעבור אלי.. וע' עוד יהושע כ"ב ו' מהמזבח שעשו בני ראובן ובני גד על גבול ארצם בעבר הירדן. — 13) מזמן הזה ולהלן נמצאו הרבה מצבות ונוסחאות, ע' לדוגמא זו של ניקנור שעשה שערים למקדש (דברתי ממנה בעתון Rivista Jsr: I. p. 132 f) מהמלכה צדן (אפשר הכונה להילני המלכה ע' Schürer III3 p. 121) — אבנים הרבה נמצאו ביפו (Euting, Epigr. Miszellen I. 1885, Pal. Expl Fund, 1900) (ע' עוד בגמרא הוריות דף י"ג ע"ב: אף הקורא כתב שע"ג הקבר. וע' מאמרו של החכם שוב Rapport sur les inscript. hébr. de la France p. 4 s.

פירנצי.

צבי פרץ חיות.

תשובה ירושלמית בספר הפרדם

מאת

אברהם עפשטיין.

על ספר הפרדם המיוחס לרש"י דברתי במקומות שונים. הוכחתי כי הספר הזה לא יצא מיד רש"י ולא מיד תלמידיו, אבל הוא מורכב מספרים וכתבים שונים. לתוכו בא רוב ספר מעשה המכירי או מעשה הגאונים שחבר ר' מנחם בר' מכיר ממגנצא ואסף בו ההוראות והתשובות של חכמי רינוס. גם הכנים המסדר לס' הפרדם הרבה מכתבי תלמידיו של רש"י, שנקבצו לתוכם הוראות ופירושים ותשובות מרש"י. כל זה ועוד לקוטים מכתבים אחרים היה כבר בהכתב יד שממנו נדפס ס' הפרדם בקושטנטינא בשנת 1802. חוץ מזה הוסיף המדפיס קצת דינים מס' האורה המיוחס ג"כ לרש"י כמו שיספר בהקדמתו (ע' מונאטסשריפט חלק מ"א מצד 257 ואילך. היה לנגד עיני ס' מעשה הגאונים כ"י גולדשמידט). עוד הראיתי כי בס' הפרדם יש הוספות מר' יוסף אבן פלאט. חוץ מן המאמר שלו על מטבע הברכות שנקרא עליו שם ר' יוסף, יש ממנו בהפרדם כמה ענינים אחרים שלא נקרא שמו עליהם, אבל בלשונם וענינם נכר שהם מעשי ידי ר' יוסף אבן פלאט (שם חלק מ"ד צד 52). וזה מקרוב דברתי על התשובה שהשיבו מירושלים לר' משולם בר' משה ממגנצא ושהובאה בהפרדם. הוכחתי כי את התשובה הזאת מצאו בימינו בגניזת מצרים, וכי נלמוד מתוכה שהמשיבים היו ר' אליה ובנו ר' אביתר הכהן שהיו בהימים ההם מנהיגי הישיבה בירושלים (שם חלק מ"ז צד 340). פה אעיר עוד על תשובה אחת נפלאה אשר מצאה גם כן מקום בס' הפרדם והנובעת לפי דעתי ג"כ מארץ ישראל.

זה לשון ס' הפרדם דפוס קושט' דף כ"א ע"ב (סימן ש"י בדפוס ווארשא): דין אלמנה שמתה (צ"ל שמת) וילדה (צ"ל וולדה). שאלו עליה במתיבתא שצריכה להמתין כ"ד חדשים לפי שפעמים חונקתו. ואם מת הוולד תחילה לאביו אפילו יום ואפילו שעה אחת תינשא אפילו בתוך ג' חודשים 1). וכן כתוב בכתובות אעפ"י וכו'. ועוד נאמר עליו טעם אחר. כתיב בתורה ג' פעמים לא תבשל גדי בחלב אמו, מפני מה? אלא אחד כנגד העומר (צ"ל

---

1) במקום שלא יכול להיות ספק בין זרע הראשון לזרע השני.

העומר) , ואחד כנגד הנשואים, ואחד כנגד בשר בחלב. האחד כנגד העומר (צ"ל העומר) שלא יהא בהן חלב , שאם יהיה בהן חלב היה הזרע פסול להקריבו . והשני כנגד הנישואין , שכיון שמת אחד מישראל והניח את אשתו מיניקת אסור (צ"ל אסורה) להינשא עד שתשלים תשל"ב ימים , עושים כ"ד חודשים ושני ימים כמנין תבש"ל . ואפילו מת התינוק ואפילו אם נתנתו למיניקת אסור לבר ישראל לישאנה עד שתשלים תשל"ב ימים , ואמרו רבותינו ז"ל אם נתנתו למינקת לאחר שמת אביו , אין בידה כלום , ועליו אמר הכתוב אל תשג גבול עולם וכשמת (צ"ל ובשדי) יתומים אל תבוא (משלי כ"ג , י') , ואל שדי (צ"ל ובשדי) כתיב , שלא יבא כשהם של יתומים . והאחד כנגד בשר בחלב , שאין רשות לבר ישראל (רשות) לאכול בשר בחלב . ולמה אסר רחמנא בשר בחלב , לפי שהחלב נהפך לדם והדם בחלב . ומניין שהחלב נהפך לדם , אלא כיון שהעוזים מתעברות החלב נהפך לדם . והדם לחלב מניין , אלא כיון שהאשה מתעברת אינה רואה דם נידות , אלא אותו [דם] נעשה חלב לתינוק , ועליו הכתוב אומר מי יתן טהור מטמא לא אחד (איוב י"ד , ד') , אחד , הקב"ה שהוא אחד (ע' נדה ט' ע"א וספרי לדברים י"ב , כ"ד ומלכים שם) 1) .

לשון התשובה הזאת אינה לא לשון גאוני בבל ולא לשון חכמי אשכנז ורש"י . חוץ מזה אין דרך הגאונים והחכמים הנזכרים להביא דרשות כאלה בתשובותיהם כשהם מורים הלכה למעשה , וע"כ נראה לי שמוצא התשובה הזאת הוא מארץ ישראל . גם תוכן התשובה מוכיח שמחברה היה אחד מחכמי ארץ ישראל . כי הנה בדין מניקת חברו יש חילוף בין בני א"י ובני בבל , בני בבל פסקו שאם מת התינוק היונק אזי מותרת אמו האלמנה להנשא , ובני א"י פסקו שהאלמנה המניקה מחויבת להמתין כ"ד חדשים גם אם מת התינוק (אחר מות אביו) . וכבר נמנה החילוק הזה בין חילופי א"י ובבל . החילוף הזה נזכר כבר בשערי צדק דף ס"ג ע"ב (סימן ל"ט) בזה"ל : אנשי מזרח (היינו בבל) מניקה שמת בנה בתוך עשרים וארבעה חדשים משיאין אותה . ובני ארץ ישראל עד שתגמור עשרים וארבעה חדשים , ע' חילוף מנהגים לר"י מילר סימן ג' . החילוף הזה מיוסד בשני התלמודים , היינו בתלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי . בבבלי כתובות ס' ע"ב אמרו : והלכתא מת מותר , גמלתו אסור . מר בר רב אשי אמר אפילו מת נמי אסור , דלמא קטלה ליה ואזלא ומינסבא . הוה עובדא (בשאילתות פרשה וירא מוסיף : בסורא) וחנקתיה . ולא היא , ההיא שוטה הואי , דלא עבדי נשי דחנקן בנייהו . הלא נראה שמסקנת הבבלי (הנובעת בודאי מן הסבוראים) היא שהאלמנה מותרת להנשא תיכף כשמת התינוק . אבל בירושלמי

1) סוף התשובה נמצא זה מקרוב בגניזת מצרים בזה"ל : אמרו חכמים למה אסר הקב"ה עלינו הבשר בחלב שהחלב פעמים הוא דם ופעמים חלב , , ע' מ"ע 276 JQR XVII.

סוטה פ"ד ה"ג הובא מתוספתא נדה פ"ב: לא ישא אדם מעוברת חבירו ומניקת חבירו, ואם נשאה עליו הכתוב אומר אל תשג גבול עולם (אשר גבלו ראשונים) ובשדי יתומים אל תבוא, ואחר זה מוסיף הירושלמי: רבי מר עוקבא הורי בארבלי עשרים וארבעה חדש ואפילו מת התינוק. הוראת מר עוקבא נתקבלה בארץ ישראל, ופסקו שם שהאלמנה מחויבת להמתין כ"ד חדשים גם כשמת התינוק. אבל בבבל התירו לה להנשא אחר מות התינוק. ואחר שבעל התשובה שבפרדס פוסק שהאלמנה מחויבת להמתין כ"ד הדשים גם כשמת התינוק (אחר מות אביו), מוכח מזה שהוא היה בן ארץ ישראל, ולא בבלי. גם לא היה בן אשכנז או צרפת, כי חכמי הארצות האלה לא נטו מן התלמוד הבבלי ימין ושמאל 1). נפן נא אל הדרשות שבעל התשובה מביא כראיה לדבריו. כבר ראינו כי בתוספתא נדה ס"ב נסמך דין מעוברת ומניקת חברו על הכתוב אל תשג גבול עולם ובשדי יתומים אל תבוא. בעל התשובה מביא את הדרש הזה ומוסיף: ובשדי כתיב שלא יבוא כשהם של יתומים. מזה נראה שפרשו ובשדי בשין ימנית מלשון שדים, וע"כ מצאו פה איסור הנשואין למניקת יתום. גם נראה שאת מלת עולם שבראש הפסוק פרשו שהיא הרבים מן עול ימים (ישעיה ס"ה כ'), או שהיא מלשון עלם, והסמיכו על המאמר אל תשג גבול עולם את דין מעוברת חברו, היינו גבול עולים או גבול עלם. אל יהיה נא זה זר בעיניך, כי כבר מצאנו כזאת אצל הירונימוס שהעתיק לתומו את הכתוב אל תשג גבול עולם ne ottingos porvulorum terminos היינו אל תגע בגבול הקטנים. הלא תראה כי גם בעלי הפשט הוציאו את מלת תשג ואת מלת עולם מפשוטן, וזה כדי שראש הפסוק (אל תשג גבול עולם) יתאים עם סופו (ובשדי יתומים אל תבוא), כמו שהעיר ע"ז ר"א גייגר בהחלוץ חלק ה' 28 (וע' ראהמער בספרו Hebräische Tradition in den Werken des Hieronumus I, 66). ואם בעלי הפשט עשו כזאת, אין להתפלא כלל אם בעלי הדרש הוציאו גם הם את הכתוב מפשוטו והכניסו בו את דיני מעוברת ומניקת חברו.

בנוגע אל הדרשות על לא תבשל גדי בחלב אמו, גם הן אינן המצאת בעל התשובה ונמצאות במקומות שונים. בהמדרש שהדפים רש"א ווערטהיימער בספרו לקט מדרשים דף ט' ע"א נאמר: שאל (כן מתחיל שם כל מאמר), כתוב ראשית בכורי אדמתך וגו' (שמות כ"ג י"ט), וכתוב אחד אומר לא תאכלו כל נבלה וג'(דברים י"ד כ"א) וכתוב אחד אומר ראשית וג'(שמות ל"ד כ"ו), ולמה כתוב בתורה ג' פעמים

1) זר מאד שבעל התשובה הביא ראיה לדבריו מן הבבלי וכתב: וכן כתוב בכתובות אעפ"י וכו'. ר"ל כן כתוב בכתובות פרק אף על פי, ובאמת נפסק בבבלי שם ממש ההיפך מדבריו. כבר העיר ע"ז המגיה בס' הפרדס דפוס ווארשא וכתב: „צ"ע בכתובות דף ס' ע"ב מסקינן מת מותר וכן פסקו כל הפוסקים". אולי נפלה איזו טעות בהציון הזה שבפרדס. ואין לברר הדבר אחר שהמאמר גופיה לא הובא רק נאמר „וכו'".

לא תבשל גדי בחלב אמו, אלא למדונו רבותינו אחד כנגד עומר, ואחד כנגד הנשואים, ואחד כנגד בשר בחלב, שלא יבשל אחד מישראל בשר בחלב. הראשון העומר, שלא יקריב אחד מישראל עומר (אלא) שעורים רטובות, לא יהיה [בהם] חלב, שלא יגרם שילקה באותה השנה, עיין שם הערת ווערטהיימער.— בראה"ש על התורה שבספר הדר זקנים פרשת משפטים מצאתי: לא תבשל גדי בחלב אמו, פירש רבינו סעדיה גאון ז"ל רמז למה שאמרו ז"ל לא ישא מניקת חברו עד כ"ד חדשים תבש"ל בגימטריא שני פעמים שס"ה חוץ מן הבי"ת, וזה שאמר (צ"ל שאמרו) היץ מיום שמת בו ויום שנתארסה בו. דומה לזה נמצא בתוספות על התורה שבספר דעת זקנים סוף פרשת כי תשא, רק שם לא הובא זה בשם ר' סעדיה גאון. ובאמת רחיק ליהם דרש כזה לרס"ג. — בשטה מקיבצת לכתובות ס' ע"ב מביא ר' בצלאל אשכנזי מפירוש רש"י לכתיבות מהדורה א': במדרש מסמיך לה (שהתינוק יונק כ"ד חדשים) אהאי קרא לא תבשל גדי בחלב אמו, תבשל בגימטריא הכי היו, וב' יתרה הם שני ימים היתרים על כ"ד חדש. — הראב"ן דף נ"ב ע"א (הביאו רש"א ווערטהיימער): לשון אחר דאגדתא נאמר ג' פעמים לא תבשל גדי, אחד לאיסור בשר בחלב, ואחד לאיסור מניקת של חבירו שאסירה עד כ"ד חדש שנ' לא תבשל גדי כ"ד חדש (ר"ל ב' פעמים שס"ה) תשל"ב ימים הם תשל"ב תבשל חדא מילתא היא. ואחד על בישולי ביכורי פירות, שאסור להמתינן באילן עד שיתבשלו כל פירות שבאותן (צ"ל שבאותי) אילן, אלא כיון שנתבשל אחד מהן עושה לה סימן, וכן לשנית וכן לשלישית עד שנתבשל מהן מלא כלי, ואינו צריך להמתין עד שנתבשלו כל הפירות דאילן שנ' לא תבשל גדי, ואין גדי האמור כאן אלא פרי שנ' וממגד [גרש] ירחים (דברים ל"ג, י"ד). מצאתי (אצל הראב"ן יבוא הדרש על הבכורים במקום הדרש על העומר שבשאר מקומות). — בהגהות מרדכי לקידושין סימן תקס"ז: שאלה. אם השתי שנים של מניקת חבירו אם היתה אחד (צ"ל אחת) מב' שנים עיבור . . . תשובה. נ"ל דלאותם דמפקי שני שנים מלא תבשל בגימטריא שהם ב' פעמים שס"ה . . . וכן הוא בפסקי ריקאנטי סימן רל"ט.—

המחבר של ס' הפרדס, או מי שהכנים לשם את התשובה הנפלאה שעסקנו בה (לא מצאתי אותה בס' מעשה הגאונים כ"י), לא הגיד לנו את שם מחברה ושם הארץ ששם נכתבה התשובה. יש בס' הפרדס הרבה תשובות שתיקיות כאלה. אבל כשנחפש ונחקור יעלה בידנו לפעמים לעמוד על יחוסן. כן גלינו את שמות המשיבים מירושלים למגנצא כאמור למעלה. וכן כתוב בהפרדס קודם התשובה שלנו סוף כ"א ע"א (סימן ש"ז זה נמצא גם בס' מעשה הגאונים כ"י) כל דיני מודעי [ומודעי דמודעי] ומודעי דנפקין מן ג' מודעי עד סוף כל מודעי 1). הכי פירושו. מודעי, מסר מודעא ואמר . . .

1) הוא ביטול מודעי שכותב המגרש את אשתו והנותן שטר מתנה לחברו.

מודעי דמודעי , אמר לעדים אנום הייתי ומסרתי מודעא, ונתגלה לזה ואנסוני עכשיו שאבטל אותה מודעה , והרי אני מוסר מודעה בפניכם על אותה מודעה שבאונס אני מבטלה . מודעי דנפקין מן גו מודעי, כי הא דאמר רב יהודה ... הנה לא הוגד לנו מי כתב את הדברים האלה . אבל דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר . זה לשון הערוך בערך דע : תשובה דר' גרשם ז"ל כי מידעי שמסר מודעא ואמר אנוס אני . . . מודעי דמודעי שאמר לעדים... ומודעי דנפקי מגו מודעי, כי הא דאמר רב יהודה ... הכל כמו שהוא בפרדס והשנויים מעטים . למדנו מזה שבעל הפרדס הכנים לספרו תשובת ר' גרשם מאור הגולה ופירושו מבלי להזכיר את שמו. גם את התשובה על מניקת חברו הכנים סתם. לא אוכל להגד מי היה מחברה, אבל מלשונה וענינה נראה שנכתבה בארץ ישראל.

יצחק בן עזרא

מאת

דוד כהנא.

בן יחיד היה לרבנו אברהם בן עזרא ושמו יצחק, גם הוא היה משורר גדול כמו אביו, וכמוהו היה בחייו נע ונד ממקום למקום, ובשנת ד"א תתק"ג. מצא יצחק מעט מנוח לכף רגליו בעיר בגדד, כי שם ישב איש נבון וחכם, גביר ורופא של השלטון, ושמו נתנאל בן עלי, ונקרא בשפת ערב: אבו אלברכאת הבה אללה בן עלי בן מלכה, והוא הטה אליו חסדו, ועל פי בקשת יצחק, חבר אז הרופא נתנאל פירוש ותרגום בשפת ערב על הספר קהלת, ויצחק שר לכבודו אחרי כן שיר נפלא בשפת עבר, והתחלתו: הממך הזמן יפליא סתריו 1), ובו יצא להלל בכל עוז את הגביר ר' נתנאל, גם הראה יצחק בשירו ההוא, כי הולך הוא בדרכי אביו הראב"ע, ואהבתו לעמו ודתו גדולה מאד; אבל לדאבון נפש היה מוכרח הרופא נתנאל, מחמת סבות שונות, לקבל עליו אחרי כן את דת מחמד כאשר בא בימים 2), ומאז עקבות יצחק נעלמו מאתנו, ולא נודע לנו מה היה לו, וכמה ימים חי על פני האדמה, ורק איש אחד הוא המשורר הנשגב ר' יהודה אלחריזי, הזכיר את שמו בספרו תחכמוני שער השלישי, אך לא לכבוד רק להרפת עולם, ואמר עליו בזה"ל: ויצחק בנו (של הראב"ע) גם הוא ממקיר השיר שאב, ועל שיר הבן מזיו האב, אך בבואו לארצות מזרח, כבוד ה' עליו לא זרח 3), והסיר מעליו מעיל הדת היקרים, ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים, עכ"ל.

אבל בדיואן של הראב"ע שנמצא זה לא כביר, יש שם שתי קינות שקונן הראב"ע במר נפשו על בנו יחידו יצחק שמת בחייו, א' תוחלתי נכזבה, ב' אבי הבן 4), והנה לדעת ברילל יקונן הראב"ע בקינתו הראשונה, על בנו יצחק שנאבד ממנו, ולא ידע מקומו איה; ולדעת איגר וראזין היא קינה על שהמיר בנו את דתו. אבל שגו ברואה, כי היא באמת רק קינה על מות בנו, כמו שאמר שם: ונלקח מחמד עיני, והוא ע"ד הכתוב (יחזקאל כ"ד ט"ז)

---

1) עיין בספרי רבי אברהם אבן עזרא חלק שני (צד 123) ובמאמר חדשים גם ישנים מאת הרכבי סי' ז' (צד 47). 2) אודות נתנאל בפרטות עיין במ"ע החדשי לדר' בראן שנת 1905 (צד 50). 3) בהרבה דפוסים נשמטה מלת „לא". 4) עיין בספרי רבי אברהם אבן עזרא (ח"א סי' י"ז י"ח).

הנני לקח ממך את מחמד עיניך במגפה; ובקינתו השניה יצא הראב"ע אחר שלש שנים, לעורר עוד הפעם תאניה ואניה, על בנו יצחק אשר אהב שמת בארץ רחוקה, וכל איש אשר עינו בראשו יראה, שקינתו זאת היא כעין פירוש ובאור על דבריו בקינתו הראשונה 1), וחמשה פסוקים שנאמרו בתורה על יצחק אבינו, הביא אותם הראב"ע בקינתו השניה על יצחק בנו, וחתם את קינתו זאת לאמר:

הוֹרֶה חֲמוּדוֹ יִרְאָתְךָ, לָלֶכֶת בְּדֶרֶךְ הוֹרָיו

עוֹדֶנּוּ נַעַר אוֹתָהּ הוֹכַחְתָּ לְעַבְדְּךָ לְיִצְחָק.

וכונתו כי מלבד שהוא ירא השם, עוד הורה כל ימיו את בנו חמודו, ליראה את השם וללכת בדרך הוריו, גם בעודנו היה יצחק נער, נתן השם יראתו בלבו, ליראה אותו ולשמור מצותיו; ולדעת קופמאנן בקש הראב"ע מה' שהוא יורה חמודו, הוא בנו של יצחק שילך בדרך הוריו הישרים.

והנה על פי שתי הקינות האלה מהראב"ע, עלה רעיון חדש בלבי זה כעשר שנים, שלא שערוהו כל החוקרים עד כה, והוא: שכל הענין מן המרת הדת, שהגיד אלחריזי על בנו של הראב"ע, אך בשקר יסודו וחשד חנם, יען קשה מאד להאמין שאיש אמונים כהראב"ע, יכחד תחת לשונו את דבר המרת בנו, ועוד יצא לעורר עליו קינים והגה והי, גם אחר שלש שנים, כבעל איש תם וישר אשר לבו היה שלם עם אלהיו, וגם ידמה בקינתו את בנו המומר יצחק, ליצחק אבינו, אחרי שהמיר את דתו ויהי לאיש ישמע אל; ובאמת לפי תום רוחו וקנאתו לה' ודתו, אם יצא בנו לתרבות רעה, היה הראב"ע עושה להפך, לחרפו ולקללו בקללות נמרצות קבל עם; ומה נכונים דברי שד"ל שאמר: סוף דבר אלחריזי היה משורר, ובעניני כראנאלאגיע וגעשיכטע לא היה מדקדק כל הראוי, ואיננו תמיד באר מים חיים בענינים אלו, עכ"ל 2); ומה גם כי בדבר המרת הדת של בן הראב"ע, רק הוא לבדו יגיד לנו זאת, ועד אחד הוא בדבר הזה, ועדות אב אמונים כהראב"ע ז"ל נאמנים לנו ביותר; ויכול להיות שאחד מן אויבי הראב"ע הרבים 3), הוציא על בנו הלע"ז הזה, ואלחריזי שמע רק שמע שוא ויספר זאת בספרו לתמו; או נאמר כי טעה והחליף פה איש באיש, באשר שמע שהרופא נתנאל שתמך בנו של הראב"ע המיר את דתו, ולא דק אלחריזי כדרכו, וחשב כי המלה

1) הדברים בפרטות עיין בספרי הנזכר (ח"ב צד 39, וצד 78). 2) עיין אגרות שד"ל ח"ז (צד 983). 3) כאשר הגיד לנו ר' יצחק הישראלי בעל יסוד עולם בפירושו על הראב"ע בב"י לאמר: ומינין ואפיקורסין הוציאו דבה על המחבר וכו' והפליגו להרגו, עיין במ"ע לגייגער שנה ד' (צד 300).

המיר תסוב על יצחק בנו של הראב"ע, אולם יצחק גוע וימת בחיי אביו יהודי נאמן לה' ודתו.

אבל מה גדלה שמחתי, כאשר נודע לי זה ימים אחדים, כי נמצא כיום בארם צובא (אלעפפע) דיואן בכ"י, או קובץ שירים, מאת יצחק בנו של הראב"ע ובו יש שיר אחד ממנו, והתחלתו: בי הזמן חצי נדד שלח, ובשירו זה ידבר יצחק קשות עם איש אלמוני צר ואויב, שהוציא עליו דבה שהמיר את דתו, לאמר:

אֶתְוַדְּעָה אֶל־דָּת בְּנֵי נֵכָר
אֶתְנַכְּרָה לִלְשׁוֹן בְּנוֹ שֶׁלַח 1)

ויצא שם בשירו ההוא לקלל את האלמוני בקללות נמרצות, על כי שקר ענה בו שעזב דת אבותיו, והתודע אל דת בני נכר 2).

ובעת הדבר ברור מה שחשבתי כבר, כי המשורר אלחריזי, שמע רק שמע שוא על בנו של הראב"ע, שהמיר את דתו והגיד מה שבדה על יצחק איש צר ואויב, ובאמת יצחק מת בחיי אביו, יהודי נאמן לה' ותורתו, ולא החליף ולא המיר את דתו, וגם בהיותו בארצות המזרח, כבוד ה' עליו זרח.

---

1) בנו שלח — הוא עבר, וכונתו כי עזב שפת עבר, ואחז דת אחרת. 2) בדבר השיר הזה ועוד שיר אחר ממנו, עיין בספר שער השיר. מאת דר' בראדי ודר' אלברעכט (צד 159 סי' 140) שיצא בשנת 1905 בלייפציג.

עמוס *)

חזון שני ג' א'–ד ג'. ה' מודיע לנביאו את הרעה שמביא על עשירי ורשעי ישראל.

תכן החזון: אל תבטחו בזה שהנכם עם נבחר מה', אדרבה בחירתכם זאת תחייבכם להיות טובים ביותר, ורשעתכם על ידה תענש בכפלים— אתם לא תתנו לנביאי אמת, להגיד לכם את עתידכם, אולם כמו שלא יעשה דבר בלי רצון השם, כן לא יעשה ה' דבר אם לא יגלה אזן חוזיו; ואני— שבאתני פקודת ה'—נאלץ אני להגיד לכם את הבא עליכם בסבת חטאותיכם. רעים הנכם מכל שכניכם ועל כן אתם, הגברים הממלאים בתיהם כל טוב גזול מעניים, אתם לא תצילו ביום השלום כל מאום מאצרותיכם— והנשים, הענוגות והרכות תושלכנה כדבר מאום מהיכליהן ותובאנה אל קובה של זונות.—

צורתו הפיוטית: פתיחה קטנה (א,ב) כמו שמצאנו גם בחזון הראשון: כי ה' יענשם בקשוי מפני שנבחרו ממנו ויבעטו בו. ואח"כ נמצא בו שתי מחלקות: (ג-ח) מזה שהוא יודע עצת ה' ושהוא מוכרח לפרסמה; (ט–ד ג) הענש על רעתם. פ"א שמעו—פ"ט השמיעו,—מחלקה א' סיומה אדני ה' דבר.. מחלקה ב „נאום ד'"—מחלקה א מלבד הפתיחה—לא נוכל לחלק אלא לשני ראשים (ג-ו) (ז, ח)—מחלקה ב' תפרד: א') ט-י"ב וסיומו „נאם ה'" (ע' פי') ותחלתו השמיעו.. ובעלת שני חלקים ט' י' וסופו נאום ה'— י"א, י"ב. ב) יג-טו (שמעו.. נאום ה'..), ג) ד א'—ג' (שמעו.. נאום ה').

א הכתוב הזה כפי צורתו עתה נראה שלא יצא מיד הנביא. מתחלה מובן מעצמו כי דברי ה' מתחילים אחרי לאמר עם פ"ב, ופ"א אם כן הצעת המחבר, ואולם עמוס לא היה יכול לאמר: „אשר העליתי", ועוד זאת, כי כל הנבואה (כמו כמעט כל הספר) לא תדבר אלא מאשמת שמרון. ואולם „כל המשפחה" היינו גם יהודה במשמע, ועל כן סבור אני לומר כי עקרו של כתובנו לא היה אלא „שמעו.. אשר דבר ה'.. בני ישראל לאמר", והשאר הוספה מאוחרת מטעם שהזכרנו לעיל ב' ד', כי כותב אחד בזמן ירמי' אולי, שלא הפריד בין שתי המשפחות (ע' בו ל"ג כ"ד „שתי המשפחות אשר בחר ה' בהם וימאסם"), רצה להטעים כי תוכחתו של עמוס לא תצדק נגד „הממלכה החטאה" בלבד—אלא נגד כל העם, והוסיף הדברים הללו

---

*) עיין הגרן ספר חמישי צד 43—55. צריך שאעיר כי אין אני מזכיר בכל מקום את המקורות שמהם שאבתי, ובדרך כלל אומר כי בדבר סדור הפרישיות נמשכתי ברוב אחר ספרו החשובה של ווילהויזן, והרבה למדתי בדבר הצורה הפיוטית מספרי מורי ד. ה. מיללער.

במקצת בעקבות ט׳ ז׳ „הלוא את ישראל העליתי מארץ מצרים״—וראוי להעיר כי השבעים נסחו : ועל כל המשפחה „ (καὶ κατὰ) . גם גרסו בית ישראל (οἶκος ע׳ גם בתרגום : בית ישראל) . גם לעיל ב׳ י׳ הרמז על ההעלאה ממצרים אולי תוספת, ע׳ באורנו אליו—משפחה = עם , וע׳ מיכה ב׳ ג׳ „הנני חשב על המשפחה הזאת רעה״.. ושם יהודה.— ב כבר היו בדורותיו אנשים מבני ישראל שאמרו : הלא אנו מן העם הנבחר מה׳, ואין ספק אם כן שישים לבו לנו ולא יביאנו לידי כליה;—ונביאנו—כמו נביאים אחרים אחריו—בקש להוציא מלב עמו הטעות, כי בהיותם בני- בחירי ה׳, ישבו תמיד לבטח ולא יענשו—ועמוס אומר בפרוש : אדרבה מי שנבחר ולא נמצא הגון, יענש בכפלים, הלא מעל בשליחותו, אולם במקום אחר להלן ט׳ ז׳ אומר להם כי לא נעלים המה משאר העמים כלל ואין להם שום ערך פרטי נגד אלהים.— וע׳ מעין זה בדברי יוחנן המטבל מתי ג׳ ט׳ „ואל תדמו לומר בין עצמכם : הלא לנו אבינו אברהם, אומר אני לכם כי אלהים יכול להעמיד בנים לאברהם גם מהאבנים האלה״ . אדרבה מטעם זה ששמתי לבי רק אליכם ואתם סרתם מעלי, אשפוך חמתי עליכם ביתר עז . האחרים בלתי אשמים כל כך שהם לא נפקדו ממני לטובה.—ידע ע׳ ירמיה א׳ ה׳ „בטרם אצורך בבטן ידעתיך״ ששם ידע הוא יחס אל „הקדשתיך״ וע׳ נחום א׳ ז׳ וידע חסי בו ששם יתיחס אל „טוב ה׳״ (ואולם תהלים צ״א י״ד ידע שמי = יכבדני , יקדשני) . — ג כונות עמוס במשלים שהזכיר מכאן ואילך, הן שתים, האחת לומר : כי כל האיומים, שמאיימים נביאים כמוני אינם השערות בעלמא , אלא שיצאו מפי ה׳ — ושנית כי מוכרח אני להגיד את המצוה עלי , אם גם תכעסו ותשפכו עלי רעתכם , כי דברי העבד ודברי הרב — דברי מי שומעין ? כתובנו—המשל הראשון—מתפרש יפה על ידי קדמונינו : „וראו אם יתכן שילכו שני אנשים ברגע אחד למקום אחד בעבור דבר אחד אם לא נועדו זה עם זה וכאשר תראו שיהיה אמת דבר הנביא דעו כי אני שלחתיו ואיך יוכל למרות את פי שלא ינבא, כי אתם אומרים לו לא תנבא״. אלא שנראה בעיני כי רק פ״ב היא מדברי ה׳ ואולם מכתובנו ואילך מתחילים דברי הנביא. נועדו כלומר שהתנו ביניהם לבוא בשעה מסוימת לאותו מקום כדי לילך ביחד למסעיהם, כי היה בימים ההם דבר מסוכן לנסוע יחידי וע׳ איוב ב׳ י״א ויועדי יחדו לבוא לנוד לו .. — ד אם תשמעו קול אריה שהוא שב אל מעונתו , תדעו כי ינהם בטרפו את החיה שלכד , וכמו כן אם תשמעו קול הנביא תדעו שיש לו בשורת ה׳ , להגידה לכם . „כשאריה אוחז טרף דרכו לשאוג״ ע׳ ישעיה ה׳ כ״ט „ושאג ככפירים וינהם ויאחז טרף ויפליט״.. וע׳ תהלים כ״ב י״ד, „אריה טרף ושאג״ (להיפך שם ק״ד כ״א שאגים לטרף = כדי למצוא טרף) השבעים נסחו: מיערו— טרף אין לו (מעין ממענתו) גם בפשיטא בלא

וי"ו.—לכד בערבית : התנפל על האויב ואחזו , הכפיר מוציא קול שאגה בהחזיקו בטרפו.— ה אם תראה שתפול צפור על הארץ , תדע כי הפילה יוקש, וכן אם תעלה רשת מן האדמה תכיר כי מלאה את חובתה ותלכד את הצפור , שאל"כ תשאר על האדמה.—מן המעשים הללו תדון אם כן על הסבה , וכמו כן אם תראה נביא שמוכיחך, ידוע תדע כי סבת תוכחתו היא פקודת ה'.—גירסת המסורה צריך שתתבאר : לא תפול צפור אל פח, שהוא על פני הארץ , אלא אם כן יש לפח (פח זכר ואם כן יש לנקד : לה = לו) מוקש , ומוקש פי' דף של עץ שמונח על הרשת ואם תפול הצפור ברשת יושם עליה הדף וידכאה , ואם לא היה דף זה היתה קורעת את החוטים ובורחת (ועל כן יאמר תהלים קכ"ד ז' הפח נשבר כלומר העץ שעליו) — וכן איוב מ' כ"ד במוקשים ינקב אף = כלי עץ ויש אמנם לדעתי לבאר מוקש מעין מוקיש בינוני הפעיל של יקש ויהיה פירושו אדם שמציב רשת וכמו יקשים תהלים שם . וכן גם איוב ל"ד ל' ממקשי עם = בני אדם המשחיתים את העם, ואם כן נשאיר הנקיד לה ונבאר את המשל : אם תראה צפור שנלכדה בפח, תדע כי הציבו בן אדם, כי מעצמו לא יוקש פח בעד הצפור = לה, וכמו כן אם תשמע תוכחתו של הנביא תדע כי הוא הד קולו של ה' , כי מעצמו לא ימצא חזון.—בשבעים לא תרגמו אלא : התפול צפור על הארץ , פח לשטתם בא מהחלק השני ; גם הפשיטא (מן צירא) ותרגום בארו מוקש כפי שהזכרנו = יוקש, גם תרגם התרגום כאלו נאמר: בפח על הארץ.— ו קול שופר שנשמע היה סימן סכנה וביחוד , כפי שראינו לעיל א' י"ד, סימן מלחמה , שהאויב ילך הלוך וקרוב אל העיר. ע"י תקיעות השופר יאסף העם , כדי להתודע מהסכנה המרחפת עליהם.—בחלק השני של משלנו כבר מתקרב אל עקר כונתו : אם ישמע קול שופר הלא ידע העם כי רעה קרובה לבוא , ואם תבוא הרעה הלא ידע העם כי ה' שלחה—וכמו כן אם הנביא מוכיח , בא בשליחות ה'.—נזכור כי עמוס דבר אל ב י ת י ש ר א ל מלכות בשמרון, ונדע גם מזה כי גם הממשלה החטאה הזאת היתה עובדת את ה' אלא שעבדתו בדרך נשחתה כפי שהזכרנו לעיל ב' ח — האמינו שיש ה' ויקריבו לו זבחים בבית אל (ד', ד') אלא שבכל זאת לא הכחישו במציאות אלוהיות אחרות , כמו שנמצאו עבודות זרות עד ימי יאשיהו ומימי שלמה גם בירושלים וגם בסביבות המקדש (ע' מ"ב כ"ב י"א ולהלן). — ז' ח' המשך הכתובים הללו אל הקודמים לא יתברר בנקל; כמו שראינו בכל המשלים היתה כונתו לומר כי הנביאים מדברים ומגידים הרעה שעתידה לבוא ב פ ק ו ד ת ה '. ואם כן היה צריך להיות: כ ן לא יעשה ה' דבר כי אם גלה .. וגם בזה לא היתה הנחת דעת שלמה, שהיה לו לומר להיפך: כן לא יגיד הנביא דבר בלתי אם ששמעו מפי הגבורה. ויש אומר לפרש : כי במשמע: אמנם, אכן; וכן יש מבאר בראשית

י"ח כ' כי רבה = באמת רבה היא מאד.—ופ"ח בהמשך אל זה צריך שנבאר: אם תפחדו מקול אריה, ק"ו בנו של ק"ו שיפחדו הנביאים מקול ה', ואם כן איך תאמרו לי: כלה נבואתך וצא; משועבד אני לה' וצריך אני לקיים שליחותי אם גם תאימוני — ע' בראש' י"ח י"ז המכסה אני מאברהם אשר אני עושה (ונגודו כאן: גלה סוד,—כלומר דבר מכוסה לאחרים. ונראה כי בסבאית מסוד משמעו גם כן אורקל, דבור אלוהי, וע' ש"א ט' ט"ו וה' גלה את אזן שמואל..) ועי' לסגנונו ש"א כ' ב' הנה לו עשה אבי דבר גדול או דבר קטן ולא יגלה את אזני.

ט כונת הנביא לומר: רשעתכם גדלה כל כך, עד שגם יושבי פלשת ומצרים שהם אינם מבטלנים יושבי קרנות—ישתוממו על רעתכם וחטאתכם. לא אקרא לעדות נגדכם אנשים תמימים יושבי אהלים, אלא השרים מארצות רכלות עמים, אשר ראו ודאי עול וחמס די והותר, ואעפ"י כן ירתעו לאחוריהם בראותם את אשר עשיתם אתם.—במחלקה א' באר למו שלא לבד שיש לו הרשות להוכיחן אלא שהוא גם חובתו, ועכשיו מתחיל תוכחתו. — באשדוד ומצרים העמידו קורא על ראשי המגדלים למען ישמע קולו כסביב (אפשר שהשתמש משום זה ב„על"—לומר כי הקורא היה גבוה מהשומעים). השמיע = הכריז. וע' גם להלן ד' ה'. — „השמיעו .. ואמרו" מוסב אל אנשי אשדוד ומצרים, קראו את שריכם לראות מעשי שרי שמרון.—שבעים נראה שתרגמו: לארמנות,—אשדוד = פלשת, כלומר היושבים על חוף הים ורואים בני אדם מכל הגוים, וכן נחמי' י"ג כ"ד אשדודית = פלשתית. שבעים תרגמו: באשור (Ἀσσυρίοις) ואם כי היה זווג יפה אל מצרים ששתיהן מלכות הארצות, בכל זאת אין לסמוך על היוני בספרנו שהוא מלא טעיות הכתב.— שבעים (ὄρος) ופשיטא (טורא) נסחו: על הר שמרון, וזה נראה, ע' להלן ד' א' אשר בהר שמרון .. וע' מ"א ט"ז כ"ג „ויקן את ההר שמרון".. מהומה כלומר הפוך ושנוי של סדרי החברה שנשתנה רע לטוב וטוב לרע וע' גם יחזק' כ"ב ד' ה' „חרפה לגוים— הקרבות והרחוקות ממך יתקלסו בך.. רבת המהומה". עשוקים (בשבעים: δυναστείαν) פי' עשק (ונבנה מעין: אמונים) וע' קהלת ד' א' את כל העשוקים אשר נעשים תחת השמש.—י והיותר רע הוא כי אבדו גם את טעם ההבדלה בין טוב לרע, חוטאים ואינם יודעים שחוטאים, סוברים שכן צריך להיות ואין להם יכלת לעשות הטוב, וע"כ נתחייבו כליה. שאם היה בהם עוד ריח של טובה, הייתי יכול לומר כי עודם יצרפו ויחזרו בתשובה, אבל עכשיו אבדה כל תקוה להיטיבם. נכחה = ישרה, דרך נכחה או פעולה נכחה. בסורית לנכיחא יש גם מובן: טוב, חסיד וע' ישעי' נ"ט י"ד „כי כשלה ברחוב אמת ונכחה לא תוכל לבוא",—יש להם אצרות, אבל המה: חמס ושד, זהו המטמון הכמוס „בארמנותיהם" בהיכליהם! כפי המנהג „נאם

ה" צריך שיהיה בסוף המחלקה , ואצלנו או שיצא ממחיצתו ומקומו אחר „בארמנותיהם" או שהיה סיום הכתוב עמו, והשאר „האצרים"— הוספה, אפשר מידי המחבר בעצמו לאחר זמן, כשכתב את חזיונותיו . — פשיטא נסחה : ואצרים ואינו.— יא העמים שראו את רשעתה , יראו גם את פורענותה.— גירסתנו יש לבאר: הנה צר—והוא סביב הארץ „הנה הצר יבוא וסביב הארץ יחנה, שלא יהיה לכם כנוס ממני" . ואולם פשיטא שתרגמה: אולצנא (פירשה צר מעין צרה ואינו) נחדריה לארעא, נסח כנראה: צר יסיבב ארץ וזה מחוור, גם שבעים לא תרגמו את ו' (κυκλόθεν) וע' תרגום עקא תקיפא לארעא.—ולפי גירסתנו היא הנקראת וי"ו המפרשת (explicativum) ע' ש"ב י"ג כ' ותשב תמר ושממה = והיא שממה , תהלים ס"ח י' נחלתך ונלאה = והיא נלאה (ע' אמנם בפי' אליו)—הצר יוריד את עזך (תפארתך או גבורתך) וע' יחזק' ל' ו' וירד גאון עזה— יש אומר לנסח : והורד ביחס אל ונבזו :— יב אם הכבש כבר הנהו במלתעות האריה, גם הרועה הגבור שהוא מרהיב להתלחם בכפיר ולהגבירו, שוב לא יוכל להציל אלא דבר מועט. „בדיל" אין לו אח במקרא, ומשמעו : חסחוס האזן (תרגום) ושרשי בדל מפני שנבדל משאר האזן , בעמדו בפני עצמו ובהיותו רך בלי עצם. ויועילו לזה להראות לבעל הכבש צדקו כי לא גנב הכבש , אלא שנטרפה מחיה רעה (ע' שמות כ"ב י"ב אם טרף יטרף יביאהו עד .. יבוא את הבהמה שנטרפה כדי להוכיח ישרו) וכמו כן מבני ישראל לא ינצל—בבוא האויב אל שעריהם— אלא חלק קטן. אלה המפונקים, היושבים בעת סרוחים על מטתם (ע' י' ד' השכבים על מטות שן וסרוחים על ערשתם) יסערו ביום הצרה מפנות המטה ששם המה שכבים עתה לתאבון. — דמשק שנה בנקודו , ונראה שבעלי המסורה בארוהו מעין : שמלה שתושם על המטה , והיא עשויה בדמשק (גם בימינו יקרא בגד מסוים : damast או damasco כלומר שמוצאו מדמשק וקרוב לזה בערבית) וזה רחוק כמעט—ובעיני נראה לנסח : ובראש ערש (ע' בראשית מ"ז ל"א וישתחו ישראל על ראש המטה) והוא יחס יפה אל: פאת המטה,— וזה מצוי עוד היום כי האנשים המעונגים ישבו אחרי הארוחה בפנת מטה (Siesta) ובארצות הקדם הוא מקום נכבד, שעליו יושיבו את הארחים הנעלים, וטעות בידי מי שמפרש כי הכונה לחולים שיושבים על מטותם והמה ינצלו—שאדרבה באין יכלת למו לברוח יהרגו ודאי ע"י האויבים , שהמה לא היו בעלי רחמים, להגן על החולים. ועוד זאת ראיתי להעיר שבכאן ודאי סיום מחלקה, והיה צריך להיות : „נאם ה'" כרגיל, והוא ימצא אמנם בפי"ג—ששם בראש חלק—מפריע , ואומר אני להפך סדר החרוזים ולנסח כאן : כן ינצלו בני ישראל נאם ה' אלהי צבאות. ואולם בפי"ג : שמעו והעידו בבית יעקב , הישבים בשמרון בפאת מטה בראש ערש . — יג מדבר עוד—כנראה—אל

העמים הנזכרים פ״ט, שהוא ראש מחלקתנו ומתיחס אל כתובנו—שמעו והעידו בבני עמי המענגים, אתם שראיתם את רשעתם תראו גם מפלתם—„ה׳ אלהי צבאות״ — כמו שהטיב לראות אחד החכמים מעקרא לא נתבאר על צבאות ישראל ולא על צבאות הכוכבים, אלא על חיילות המלאכים.—יד יפה העירו המבקרים, כי מזבחות בית אֵל אין להם ענין בנבואתנו ומהם לא ידובר אלא ד׳ ג׳ ולהלן, ועד כאן וגם פט״ו וכן ד׳ א׳-ג׳ לא ידבר אלא מהיכלות הגדולים, ועל כן ברור שהיה המשך כתובנו: כי ביום פקדי פשעי ישראל עליו והכיתי בית החרף.. כלומר אל יבטחו בעשרם ובארמנותיהם, כי המה יהיו הראשונים להשחת ביום זעם. ומ„ופקדתי״ עד סוף הפסוק הוספה מקודא אחד שתמה על חרבן ההיכלות באין זכר למקדשים—קרנות המזבח = הציורים שהיו על פנית המזבח (ע׳ פי׳ תהלים קי״ח כ״ז).—טו תפרש בית לשון קיבוץ ויתבאר על ארמנות הגדולים שהיו להם היכלות מיוחדים בעד החרף ובעד הקיץ, ויש אמנם לבארו על היכלות המלך, ע׳ ירמי׳ ל״ו כ״ב „והמלך יושב בית החרף״ מ״א כ״ב ל״ט ידובר מבית השן שבנה אחאב, וע׳ תהלים מ״ה ט׳ היכלי שן (אחוזת מלך גם המה) וע׳ שה״ש ז׳ ה׳ צוארך כמגדל השן.. נראה כי רבים משמעו כאן = גדולים, וכמו איוב ל״ה ט׳ רבים= אדירים וכמו רבי המלך ירמי׳ מ״א א׳ שבזה יהיה יחס יפה אל הקידם. —

ד א — עד עתה דבר אל הגברים הגבירים ועכשיו ישים את מלתו אל הנשים העדינות, שהן מסיתות את בעליהן לכל דבר רע, כי בשאלן לעצמן כל יקר, יאלצו את הגברים לעשות עשר שלא בישר.—בבשן היו בהמות משובחות ששם היה מרעה טוב מאד (בתן בערבית באורו: שמן) ע׳ תהלים כ״ב י״ג ופי׳ — והמשיל אליהן גבירות שמרון שאין להם דאגות אחרות אלא למלאות בטנן ולהרבות שמנן. „שהן מסבבות העשק והמרוצה שאמרות לאדניהם שהן בעליהן הביאה נשתה ואם אין לבעליהן הכסף משלהם בהזמנה, עושקים החלושים שאין להם כח להמלט מידם גם רוצצים אותם אם לא יתנו מיד׳—רצץ רעע = שבר ונרדף כמה פעמים עם עשק ע׳ ש״א י״ב ג׳ ד׳ ועוד. — היו עושות משתה בהסבה של רבות מהם ועל כן „ונשתה״ ואולם „הביאה״ יש לבאר שכל אחת אומרת כן לבעלה. שבעים: ἐπίδοτε נסחו: הביאו וכן בפשיטא: אייתו.—ב קדשו = קרושתו (ע׳ שם קדשי לעיל ב׳ ז׳) ע׳ תהלים פ״ט ל׳ אחת נשבעתי בקדשי ועוד. — שבעים נקדו בטעות בקדשו=במלאכיו ע׳ תהלים שם. עליכן = נגדכן, לקראתכן; נשא = פעל, וחסר הנושא, האויב ישא אתכן; כל ההעתקות הקדמונות (שבעים, פשיטא ותרגום: ויטלון) נסחו: ונשאו—צנות מעין צנים ע׳ משלי כ״ב ח׳ רבים מצן, שפי׳ מין חוח, והשתמש כאן במובן כלי הדינים שיש לו צורת סילון, כלומר אתן שבליתן ימיכן בהיכלות, עתה תשלבנה בכלי מאום,—כרג שיעלה מן המים,

שבעים פשיטא ותרגום בארו "צנות מעין תריסין , רבים מצנה , כלומר שישאו אתכן אנשי הצבא על זייניהן , כשלל יקר וטרופיאון והחלק השני מכריח כפי' הראשון . — אחריתכן = גם האחרונה שבכן = כלכן , ויש מפרש : ילדיכן כמו תהלים ל"ז ל"ח אחרית רשעים נכרתה = זרע (ע"ש פכ"ח) וע' להלן ט' א' ואחריתכם בחרב אהרג — גם סירות משמעו : חחים , סילונים (ע' בקול הסירים קהלת ז' ו') ברגיל זכר וימצא אפשר נקבה עוד תהלים נ"ח י' , ע' בפי' . — גם חוח שמשמעו בעקרו : סילון , ואח"כ כלי לדוגה ע' איוב מ' כ"ו התשים אגמן „ ובחוח תקב „ וגם מתפישת אדם ע' דה"ב ל"ג י"א וילכדו את מנשה בחוחים . — ג פרץ = שבר החומה , כלומר תצאו מהיכלותיכם הנשברים והנהרסים במפרצים או בפרצים (ע' איוב ל' י"ד כפרץ רחב יאתיו = כבפרץ). — נגדה = נוכחה , כל אחת מכן תצא נוכחה למאסר, בלי חברות ורעות, עד עכשיו הייתן בהסבה של משתה ושמחה , ועתה תלך כל אחת לדרכה , דרך צרה וחרפה (פשיטא : לקובלה) . המלות האחרונות סתומות כמעט . השבעים נסחו : והשלכתן (ה' בסופה בהכפלת ה' שבראש המלה הבאה) ההר רמון , כלומר ביום הצרה תשליכו אל האליל רמון (אליל ארמי , אליל הרעם ע' מ"ב ה' י"ח) אל ההר, כדבר אין חפץ בו וכמו שאמר ישעי' ב' כ' ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו.. ואינו מחוור, יש מפרש: והשלכתן (וכן פשיטא ותרגום: ונשתדון) הארמונה כלומר אל ארמון המלך כשבויות מלחמה , והוא יעשה בכן כחפצו . ולדעתי נראה לנסח: והשלכתן החרמונה , וחרמון אני מבאר מעין: מקום זנות, בית הקדשות שהיה בסביבות היכלי עשתרת.—חרם = קדש ומזה ויקרא כ"ז כ"ח כל חרם אשר יחרם איש לה' „ וכן גם במואבית (על כתבת מישע שורה י"ז „לעשתר „ החרמתה" וגם הר חרמן נקרא כן מפני שהיו עליו היכלות) ובאשורית : חרמת להדיא קדשה (כלומר אשה מקודשת לזנות של עבודה זרה ע' מה שכתבנו לעיל ב' ז'). — אתן השרות והגבירות תהיין לזונות ההיכל שכל מי שירצה יבוא ויתעמר בכן.—

חזון שלישי ד ד'—י"ג, כי הקרבנות אינם מעלין,

וה' אינו חפץ במעשרות אלא במעשים טובים .

תכן החזון: אתם מרבים פשע וחטא ותלכו אח"כ למקומות קדושים להקריב זבחים ותאמרו כי בזה קניתם לכם רצון ה'-ובאמת ה' הראה לכם לא אחת ולא שתים כי בזה לא תכפרו פניו. אתם הקרבתם קרבנות ובכל זאת היתה שנת בצרת בארצכם, אתם הבאתם מעשרות ובכל זאת נאבד דגנכם מחסר מים, אתם הקטרתם תודות ובכל זאת נגפתם במלחמה ויהרגו גבוריכם—

וכל אלה לא הועילו להיטיבכם ולומר לכם כי הזבחים לא יפדו אתכם וכי אין לבטוח במקדשים — ועל כן לא נשאר לה' אלא לעשות כלה אתם, למרות בית-אל מבטחכם ולמרות כל המתנות שהעתרתם עליו.—

צורתו הפיוטית: נסמנה על ידי הנביא בעצמו שנתן לכל חלק סיום „נאום ה'" (ד, ה) (ו) (ז, ח) (ט) (י) (יא) (יב, יג חתימה ובה, „ה' אלהי צבאות שמו") ואפשר שנוכל לחלקו: פתיחה (ד, ה), א (ו-ט) שבה כל חלק מתחיל עם „וגם אנכי", ב (ט-יא), חתימה (יב, יג).

ד קדמונינו פירשו שעמוס מוכיחם על אשר ילכו לבית אל וגלגל, תחת להביא זבחיהם לירושלים ששם מושב השכינה ואם כן יתבאר „בזה שתבאו לבית אל תפשעו" ובאמת נראה כסברת האומרים שאין טענת הנביא מפני שלא ילכו אל המקום הנקדש בציון אלא כונתי לומר כי אין לסמוך ולבטוח בקרבנות ובמקומות קדושים כ ל ל, כי אם בעבודה שבלב. אתם שהנכם עושים כל דבר רע ונבזה מה לכם לבוא ולהקריב זבחים ונסכים, האם בזה תטהרו? („און ועצרה" ישעי' א' י"ג).—בית אל היה „מקום" נכבד ונערץ מימי האבות שהיה להם בו גלוי שכינה (ע' מיעקב בראשית י"ב ח', כ"ח י"ט, ל"ה ג'), ובימי השופטים (כ', י"ח כ"ו) הלכו כל העם שמה לשאול בדבר האלהים ולהביא לו את מנחתם וגם בזמן מאוחר אחר שכבר היה מקדש בירושלים נשארה שם ישיבת הנביאים (מלכ' ב' ב' ב' ולהלן), ויושבי ממלכת שמרון ראו בו מרכז הקדושה ע' ירמי' מ"ח י"ג כאשר בשו בית ישראל מבית אל מבטחם .. וכמו כן היה לגלגול שם מושב אלהי ע' הושע ו' ט"ו ואל תבאו הגלגל ואל תעלו בית און (= בית אל) וע' שם ט' ט"ו כל רעתם בגלגל .. מביתי אגרשם .. (נראה כי גם הנביאים הכירו קדושת גלגל אלא שהוכיחום מפני מעשיהם המשחתים שעושים תחת מסוה יראת שמים) — בבית אל ובגלגל שפט שמואל את העם (ש"א ז' ט"ז ודאי ב ש ם ה') ושם היה גם מושב אלישע (מ"ב ד' ל"ח) -- לענין הכתוב ע' גם הושע ח' י"א „כי הרבה אפרים מזבחות לחטא.. (י"ג) יזבחו בשר ויאכלו ה' לא רצם" .. וע' ירמי' י"א ט"ו שפי' אולי: התחשבי כי בשר קדש (= קרבנות) יעביר מעליך את כל רעתך? — וכמה נשתנו הדעות בזמן גלות בבל, נראה במלאכי ג' י' ולהלן שאומר כי כל הצרה ורעה באה על העם מפני שלא הביא את המעשר והתרומה „טרף בביתי", וע' גם דה"ב ל"א ו' כי העם הביא תרומה ומעשר לרב בחשבו כי ירכש לו בזה ברכת ה'. ל ב ק ר אולי: כל בקר. „לשלשת ימים" יש מפרש: ביום השלישי. ע' עזרא י' ח' „וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים".. ויש מבאר ימים מעין מועדים או שנים (ע' ויקרא כ"ה כ"ט ימים תהיה גאלתו .. וע' ש"א ב' י"ט זבח הימים כלומר שהקריבו פעם בשנה) וע' דברים י"ד כ"ח מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך..

ה וקטר במקום: וקטרו, כרגיל בדבור פיוטי ונבואי. יש מי שמבאר כי מוכיחם בזה שיביאו תודתם מחומצת ולא ממצות ובאמת ראינו ויקרא ז׳ י״ג שהביאו קרבן תודה „על חלת לחם חמץ" ואין בזה שום חטא. — תרגום: „ומגבון מן אונס" באר: חמץ = גזול, גוזלים ומביאים מגזלתם את קרבנם (ע׳ חומץ ומעול תהל׳ ע״א ד׳ ועוד).—קטר לאו דוקא מבשר שישרף באש, אלא גם מסלת ע׳ ויקרא ב׳ ט׳.— „קרא" יאמר מקריאה לזבח משפחה, שהיה להם יום חג שבו הביאו קרבנם השנתי ויקראו את קרוביהם ואהביהם לשמוח אתם ע׳ ש״א ט׳ י״ג „כי הוא יברך הזבח, אח״כ יאכלו הקראים".. (וע׳ מ״א א׳ ט׳ ויזבח אדניהו.. ויקרא את כל אחיו..) ועפי״ז נראה בעיני לנסח: וקראֵי נדבות השמיעו, הכריזו שמות אהביכם המזומנים לאכול אתכם את נדבותיכם; ואפשר השמיעו מובנו: אסף קבץ ע׳ מ״א ט״ו כ״ב „השמיע את כל יהודה אין נקי".. וע׳ צפני׳ א׳, ז׳ הכין ה׳ זבח הקדיש קראיו.—הלא בזה תחפצו (אהב במובן זה ע׳ הושע י״ב ח׳ לעשק אהב..) ועבודה אחרת מטוהרת ומזוקקת—לא תדעו.— ו דבור אירוני, התול מר: והנה באמת אני ניתן לכם שכרכם: אתם שנתתם „טרף לביתי" ותאמרו למלאות את אצרותי— מן הראוי שתקבלו מנה יפה! הא לכם נקיון שנים וגו, ויש מפרש: אעפ״י כן נתתי לכם.. כמו אולי תהל׳ קכ״ט ב׳ גם לא יכלו לי.. — ויהיה באורו: אם בכל זאת נגפכם ותענשו הלא עליכם להכיר שאין העקר הקרבן אלא המחשבה. כונתו לשנת בצרת, שבה אין לשנים מה לטחון ועל כן ישארו נקיים באין שיורי מאכל עליהם לטנפם. ובעקבות הסורי (קהיות שניא) יש מנסח: קהיון מעין ירמי׳ ל״א כ״ט ושני בנים תקהינה.. האם כל זאת לא היה לכם די ראיה ברורה שאין עבודתי הרצויה במעשרות ותרומות שיובאו, ושאליכם לשוב אלי בדרך אחרת, בה בדרך שיורוכם הנביאים?

ז הגשם צריך שירד בשנים כתקינן בחרף כדי שתתבשל התבואה לעת הקציר בקיץ — וה׳ כדי לענשם מנע את הגשם ולא הורידו בעתו ואח״כ כשהירידו לא נתך אלא על מספר קטן של עירות ושדות — ואחרים נשארו יבשים ושדופים— וע׳ עזרא י׳ י״ג עת גשמים במובן: חרף.— חלקה = שדה ע׳ מ״ב ט׳ י׳ בחלק יזרעאל.. (שם אפשר = עמק), מעקרא אולי חלקת השדה בראש׳ ל״ג י״ט, ואח״כ בלא שדה ע׳ ש״ב י״ד ל׳ חלקת יואב אל ידי.. לדעת קצת בהפוך האתיות מחקל אשר משמעו בארמית אשורית כושית וערבית הוא: שדה (וכן בתרגומית ובה דה״א ח׳ ח׳ חלקי דמואב במקום שדה). צריך להיות: וחלקה אשר לא אמטיר עליה, וקשה לומר כי הפעיל בזה מובנו עומד. — ח נעו = ילכו בכבדות, ממי שהוא עיף ונפשו יבשה וע׳ להלן ח׳ י״ב ונעו מים עד ים.. ולא ימצאו די שבעם,—למרות כל עמלם לבוא אל מקום מים. ט שדף בערבית: היות שחור (במשקל הרביעי

גם : נשרף) וע' דברים כ"ח כ"ב ובשדפון ובירקון .. וע' חגי ב' י"ז „הכיתי אתכם בשדפון ובירקון.. ואין אתכם אלי נאם ה'" (כלומר : ולא שבתם עדי..) הרבות במקום הרבה, ע' משלי כ"ה כ"ז אכל דבש הרבות .. ויש אומר לגרום : החרבתי ובזה יהיה חלוק יפה : „הכיתי אתכם .. החרבתי גנותיכם .. ותאניכם וזיתיכם יאכל הגזם". גזם מין ארבה, ושרשו במובן: גזר, כרת, ע' בבלי ע"ז דף נ' ע"ב „סכין לגזום" וכן בתרגומית.— י יש מפרש : דבר כפי שהוא רגיל במצרים (ע' דרך כל הארץ בראש' י"ט ל"א = מנהג) וע' משחין מצרים ומדוה מצרים דבר' כ"ח, כ"ז ס'.—וכן יש מפרש ישעי' י' כ"ד ומטהו ישא עליך בדרך מצרים = כדרך שהכך מצרים ואינו מחוור ששם המלות באו באשגרית לישנא מפסוק כ"ו ובו פי' כי ה' ישא את האויב מצרימה , שיאלץ להלחם שם ויש מנסח כאן (במקום בדרך) כדבר מצרים ודחק . — הסוסים היו ביוקר בארץ ישראל ועל כן מזכיר מעין אסון נורא את אבדן הסוסים ע' מ"א ז' כ"ט ובישעי' ב' ז' רב הסוסים בארץ הוא סימן לוקסוס כביר . — ובאפכם עם וי"ו באורית, היינו באפכם, ובשבעים ובתרגום רק: באפכם— ועי' ישעי' ל"ד ג' „ופגריכם יעלה באשם" .. המכוון בזה למלחמותם עם הארמיים שבהן נגפו הרבה ע' מ"ב ח' כ"ח ולהלן ושם י"ג ג'.

יא מהפכת אלהים. יש מפרש : מהפכה גדולה כמו הררי אל, ארזי אל, שלהבת יה וכדומה , ויש : „מהפכה שבאה מאלהים"— „מהפכה" אינו שם דבר כי אם מקור בבנין המ"ם כמו משלוח . מקח, מקרא (במדבר י', ב')— „מהפכת אלהים סדום ועמורה" פרזה נהוגה הרבה בספרי הנביאים לסמן השחתה חלוטית ע' ישעי' י"ג י"ט, ירמי' מ"ט י"ח-נ' מ' וע' עוד דברים כ"ט כ"ב.—אולי היה רעש בימיו גם במלכות שמרון וע"כ בחר במהפכת סדום— גם אלה שנצלו חשך תארם וינגפו בגופם ומאדם וזה : אוד מצל בול עץ שנחר באש ונמצא עוד זכרי' ג' ב' „הלא זה אוד מצל מאש".— יב „כה" מוזר הרבה שהרי אינו מזכיר את אפן הענש ומזהירם רק להכון לקראת צרה שתבוא וברור בעיני שיש לנסח : כלה אעשה לך .. בראותי כי לא הועילו הפגעים שהבאתי עליך כדי להשיבך אלי , מוכרח אני לכלותך ולהשחית גם שאריתך, וזה סגנון מצוי ע' ישעי' י' כ"ג „כי כלה .. עשה בקרב כל הארץ" נחום א' ט' כלה הוא עשה .. ולמען לא תאמר כי ה' עושה במחשך מעשיו ויתנפל על שנאו כרוצח שיושב במארב , הנני מודיעך את עצת ה'—ועליך להכין עצמך למלחמה וע' תהל' נ"ט ה' ובבאורנו שיש אולי לנסח : ויכוננו לקראתי .. אמנם קדמונינו יבארוהו : הכן עצמך לעשות תשובה ; שבעים : ἐπικαλεῖσθαι וכן פשיטא : דתקרא , נסחו : לקרא את אלהיך כלומר לבקש רחמיו. עקב כי = עקב אשר (ע' ש"ב י"ב ו' עקב אשר .. ושם פ"י „עקב כי"). יג פי' : דע לך , כי בעל מלחמתך הוא אדון העולמים וכי אין מי שיכול להתקומם

נגדו, ואולם לדעת המבקרים הכתוב הזה, שנראית בו השפעת פסוקים אחרים, אינו מעקר הספר ונתוסף ממי שהוסיף ה׳, ח׳ ט׳ ט׳ ה׳ ו׳ ואפשר שהיה סיום פי״ב עם „ה׳ אלהי צבאות שמו״ ע׳ להלן ה׳ כ״ז — לתכנו ע׳ ירמי׳ ה׳ כ״ב „האותי לא תיראו .. אשר שמתי חול גבול לים״ וגו׳ וע׳ ישעי׳ מ״ה ז׳ „יוצר אור ובורא חשך עשה שלום״ .. וע׳ זכרי׳ י״ב א׳ „נטה שמים ויסד ארץ ויצר רוח אדם בקרבו״ .. שחו כמו שיחו וע׳ מלכים ב׳ ט׳ י״א „אתם ידעתם את האיש ואת שיחו״ כלומר מעשיו המשונים וכן התרגום כאן: עובדוהי, ואפשר גם מחשבותיו: ויהיה מעין תהל׳ קל״ט א׳ ב׳. — בשבעים בטעות: משיחו! אפשר השפעה נוצרית; עושה משחר עיפה, כלומר הפכו לעיפה; בשבעים: καὶ ועיפה, ובאורו: ערב, חשכה ע׳ איוב י׳ כ״ב עפתה .. וכן יש מפרש איוב י״א י״ז ותעפה כבקר תהיה .. — דרך על במותים פרזה נהוגה להוראת גבור מנצח (ירכיבהו על במותי ארץ דבר׳ ל״ב י״ג, וע׳ מיכה א׳ ג׳ וירד ודרך על במותי ארץ ..) במותים צורה מוזרת עם סימן נקבה וזכר וע׳ בדומה לזה חומותים. —

פירינצי

צבי פרץ חיות.



ר' יעקב יוסף הכהן

(לקורות החסידות)

להיסטורון החסידות הראשון
מר שמעון דובנוב.

א.

למשפחת המקובל ר' שמשון מאוסטרופולי והמקובל ר' יוסף כ"ץ מחבר יסוד יוסף, ולמשפחת הגאון ר' יום טוב ליפמאן העלער מחבר תוספות יום טוב —, נולד ר' יעקב יוסף הכהן — האפוסטול של החסידות הבעשטי"ת.

ה„למדנית" וה„קבלה" אשר בשתיהן אלה הצטיינו משפחותיו ובשתיהן אלה התחנך מנעוריו, השפיעו עליו השפעה עצומה, וכשם שעשה חיל בלמוד ה„נגלה" ל„עשית" פלפולים וחילוקים 1), כדרך הלמדנים בימים ההם, כן עשה חיל בלמוד ה„קבלה". ואם בימי עלומיו לא ידע להבדיל ולתת היתרון לאחת על חברתה, הנה כאשר גדל ותכונתו קבלה אפי מסוים, חזקה בו נטיתו להקבלה, לקבלת האר"י ביחוד. ברבות הימים הוציא משפט כללי כי התורה הנגלית היא הגוף והקבלה היא נשמתה 2).

מי היו רביתיו, קודם שהכיר את הבעש"ט, אין אנו יכולים לדעת. בספריו אמנם השתמש בדברים של הרבה גדולי דורו, אבל אין הוא מזכירם בשם „רבי" או „מורי", זולתי את הבעש"ט. בספריו הוא מזכיר סתם: „קבלתי מרבותי ומורי", „קבלתי מפי חכמים וסופרים" וכדומה 3).

כאשר יצא שם לר' יעקב יוסף בתור „למדן" נתמנה לרב בשארגראד, בעת ההיא יצא שם הבעש"ט בגלילות ההם. הבעש"ט נסע מעיר לעיר ו„עשה נפלאות", לזה נתן קמיעות ולזה סמי תרופה אשר המציא בעצמו. „בעלי שמות" כאלה היו גם קודם לו ואיש לא שם אליהם לב. גם על הבעש"ט עברו בראשונה כמעט בשתיקה. התנגדות מצא רק אז, כאשר החל להיות מורה דרך בעבודת ה', כאשר החל להטיף את דבריו, שהתנגדו במעט או בהרבה לדרך הרבנים בימים ההם, באזני רבים, רק אז החלו הרבנים והלמדנים להתנגד אליו ולהביט עליו בשאט נפש: אחד מן הרבנים האלה היה ר' יעקב יוסף הכהן. ובהיות הבעש"ט פעמים אחדות בשארגראד לא

1) צפנת פענח שמות, תרומה. 2) תולדות יעקב יוסף, תזריע. 3) שם, אחרי עקב, יתרו.

חפץ ר' יעקב יוסף לראותו וישתדל לבטלו בעיני אנשי העיר. והבעש"ט, להפך, השתדל לרכוש לו את לב הרב הזה, או נאמר בלשון החסידים: הבעש"ט ראה ש„צריך להגביה אותי" 1). פעם אחת, מספרת האגדה, בא הבעש"ט לשארגראד ועמד בשוק ומספר ספורים לפני ההמון. ויתקבצו אליו אנשים הרבה לשמוע את ספוריו. הדבר היה בבקר השכם. הרב יעקב יוסף בא לבית הכנסת להתפלל בצבור בהשכמה, לגודל תמהונו לא מצא שום איש מלבד השמש. השמש ספר לו, כי כל הקהל עומד בשוק סביב הבעש"ט ושומע את ספוריו של האחרון. הדבר הזה נכנס אל לב הרב ויקרא אליו את הבעש"ט לתהות על קנקנו ומני אז נעשה לתלמידו וידידו. ואהבתם התחזקה מיום ליום ויבאו בכתובים. מני אז החל ר' יעקב יוסף לנסוע להבעש"ט מדזיבוזה. ואנשי העיר לא ידעו מזה, הוא ירא לגלות להם את דבר נסיעתו, כי רובם היו מתנגדים להחסידות והבעש"ט, כאשר הורה להם מקידם ר' יעקב יוסף בעצמו 2).

סוף כל סוף נודע לאנשי העיר כי רבם נעשה „חסיד" ויציקו לו מאד, ולבסוף גרשוהו מן העיר. אותו היום ערב שבת היה והוצרך לשבות בכפר אחד והבעש"ט היה בדרך לא רחוקה ו כ ש ר א ה הבעש"ט הדבר אמר לאנשי סגולתו: „נסע לכפר פלוני, כי ידעתי שיש לו צער גדול ונשבות שם לפכח צערו" 3).

אח"כ נתקבל לרב בראשקיב. לא ארכו לו שם הימים ונתקבל לרב בנעמירוב. בעיר הזאת הטיף לחסידות בגלוי ורוב אנשי העיר היו על צדו. בעיר ההיא החל להתנהג בדרכי החסידות לפני כל והתקין את עצמו להיות ברבות הימים לאחד מעמודי החסידות ויסודותיה, פה יצא לו שם לבעל מופת, והאגדה מספרת שע"י תפלתו נצלה העיר מתגרת יד התתרים 4). האגדה החסידותית מוסרת לנו ע"ד התנהגותו בימים ההם: „היה לומד בכל יום בטלית ותפלין, וקודם האכילה למד שעור גמרא ז' דפין, וגם בשעת האכילה, בין מאכל למאכל, לא פסק פומיה מגירסא, ואחר האכילה ישן מעט מזעיר וקם משנתו והניח תפילין ולמד עד שעת המנחה. גם בלילה למד הרבה לא עבר עליו לילה אחד שלא קם בחצי הלילה ממש בקיץ ובחורף הן בשבת ויו"ט. ועשה פדיון שבוים וצדקה הרבה מאד ובביתו היתה פרנסתו בדוחק ולחץ" 5). החסידים מספרים אדותו ש„הלמוד שלו ותפלתו וכל דבר שבקדושה היה עושה בכח עד שבשרו היה מזדעזע עליו" 6); והיה רגיל על לשונו: „נקל לו לומר עשרה הילוקים מלהתפלל שמנה עשרה אחת" 7). ועד כמה היתה תפלתו זכה ובהירה, מספרת האגדה, נראה מן הדבר הזה: ר' זוסיא

1) שבחי הבעש"ט קאפוסט תקע"ה. 2) דברים נחמדים. 3) שבחי הבעש"ט הנ"ל. 4) שם. 5) קהל חסידים. 6) שם. 7) שבחי הבעש"ט.

מאניפולי, תלמיד ה„מגיד" ממזיריץ, בא פעם אחת לזולקאייו ועמד בבהכ"נ „במקום אחד" להתפלל והיתה התפלה זכה וברירה כערך תפלת הבעש"ט ולא ידעתי מאיזו סבה ואמרו כי במקום הזה היה המקום של בהמ"ח ספר תולדות יעקב יוסף" 1).

בנעמירוב, מספרת האגדה החסידותית, הרבה ר' יעקב יוסף לענות בצים נפשו, היא „התענה מדי יום ביום, ובכל חדש וחדש התענה פעם אחת משבת לשבת" 2). למרות החסידות, שהחזיק בה אז, והמתנגדת לכל זאת, ר' יעקב יוסף היה אז עדיין תחת השפעת קבלת האר"י, אשר הרבה כל כך להגות בה, המטפת לשנאת רגש החיים 3), ולא בנקל יכיל לשרש מלבו את השפעתה. הוא הביט אז על „החומר והצירה שהם הגוף והנפש הם ב' הפכים בנושא אחד כשזה קם זה יורד" 4), ולכן היציא משפט: „הרוצה שיחיה ימות. והצומית והאכזריות הוא עיקר החיים שיחיה בזה ובבא" 5). ולא בא עוד אז להחלטה בדבר השקפת החסידות, כי אפשר להשלים בין החומר והצורה ולעבוד את אלהים גם בחומר. הבעש"ט גער בתלמידו על התנהגות כזו וכתב אליו מכתב כזה:

„ליד אהובי א"נ הרב המאה"ג ע"ה פ"ה המפירסם בחסידות החכם השלם המופלא עושה פלא הנצמד בקירות לבי דבוק מאח לי מ' יוסף הכהן.

הנה גי"ה קבלתי וראיתי ראיה אחת בשתי שורות העליונות ושם נאמר שרומע"ל אימר כאלו מוכרח להתענות ותרגז בטני מקול הקורא, והנני מוסיף בגזירות עירין ובצירוף קב"ה ושכינתיה לבל יכנים א"ע בסכנה כזה, כי זה מעשה מרה שחירה ועצבות ואין השכינה שורה לא מתוך עצבות רק מתוך שמחה של מצוה, כאשר ידוע לרומע"ל דברים שלמדתי כמה פעמים והיו הדברים האלה על לבו.

ועל דבר סעיפי מחשבותיו המביאים איתו לזה, איעצך ויהי אלהים עמך גבור החיל: בכל בוקר ובוקר בעת לימודו ידבק עצמו באותיות בדבקית גמור לעבודת בוראו ב"ה וב"ש ואז ימתיקו הדינים בשורשן, ויקיל מעליו הדינין, ומבשרך אל תתעלם, ח"י להתענית יותר מהחיוב ומהצורך, ואם שמע תשמע לקולי ויהי אלהים עמך. ובזה אקצר ואומר שלום מנאי הרש"ת ישראל בעש"ט 6).

מסגנון המכתב נראה שלבו של ר' יעקב יוסף היה נוקף על התעניות והסגופים ולא ידע בעצמו לשית עצות בנפשו. מעבר מזה: ההרגל והשפעת האר"י, ומעבר מזה החסידות והבעש"ט, ואת צערו הפנימי הזה הביע במכתבו

1) קהל חסידים. 2) שבחי הבעש"ט. 3) עיין בהקדמת עץ חיים. 4) פורת יוסף ויחי. 5) צפנת פענח וארא. 6) שבחי הבעש"ט הנ"ל.

להבעש״ט לקבל ממנו תשובה גלויה וברורה אשר בודאי השפיעה עליו השפעה חזקה להכריע אותו על צד החסידות כלה

וסוף כל סוף נעשה ר׳ יעקב יוסף בעשטנ״י גמור. והמורה, הבעש״ט, ידע היטב את נפש תלמידו ועד כמה כחו גדול לעשית לטובת החסידות, וכאשר חפץ ר׳ יעקב יוסף לעזוב את חו״ל ולהשתקע בארץ ישראל הניאו[1] הבעש״ט; הוא ידע שבח רוחני חזק כזה נחוץ להחסידות הצעירה שהחלה להתפתח בגלילות ההם. במכתבו לר׳ גרשון מקיטוב כותב הבעש״ט אודות ר׳ יעקב יוסף: „מעשיו רצוים לפני השם יתברך, וכל מעשיו לשם שמים״. האגדה מספרת: „פעם אחת אמר הבעש״ט: רבונו של עולם! לא על המעשים שעשיתי מבקש אני ממך שכרי בעולם הבא, כי אם על אשר נתתי לך יוסילי כזה״[2]. ר׳ ברוך ממדזיבוז, נכד הבעש״ט, זה פטיש כל הצדיקים שלא הניח אחד מהם שלא פגע בו[3], גם הוא כותב על אדות ר׳ יעקב יוסף לשבח: „ידעתי שהיה להרב מפולנאה מכבר מגיד שלמד עמו אבל ראה זקני הבעש״ט שאין זה מגיד ממגידי אמת ולקח ממנו אותו המגיד ונתן לו מגיד אחר ממגידי האמת״[4]. והמגיד ממזיריץ ר׳ בער, חברו של ר׳ יעקב יוסף כותב עליו, „שהיה לו גילוי אליהו ועוד מדרגות גבוהות מאד״[5]. מכל זה רואים אנחנו עד כמה היה גדול בעיני מורו וחבריו.

ב.

ז׳ סיון תק״ך גוע מיסד החסידות, הבעש״ט. תלמידיו שנשארו אחריו במצאם את בנו יחידו ר׳ הירש לבלתי מוכשר להיות ממלא מקום אביו בחרו מביניהם את ר׳ בער ממעזיריץ שכנה את עצמו בשם „מגיד״. התלמידים בחרו בו ולא בר׳ יעקב יוסף הכהן היותר זקן בין תלמידי הבעש״ט ובעל כשרונית יותר גדולים מר׳ בער, יען כי זה האחרון היה איש הספר ביותר וחסר לו הכשרון להיות לראש ולמנהיג. זאת ועוד אחרת: ר׳ יעקב יוסף היה קפדן וכל דבר קטן שנעשה שלא כרצונו הרגיז את עצביו.. האגדה מתארת אותו כך: איש בעל פנים נזעמים, גבות עיניו גדולות יורדות ומכסות את העינים וכאשר הרים אותן להביט בפני איש היו נסים מפניו. מובן שאיש כזה לא יכול לעמוד בראש התנועה הצעירה הזאת החסידות אשר היו לה שני זרמים, זרם שלילי להרוס את המבצר, מבצר הרבנים, הישן, וזרם חיובי, לבנות בנין חדש על מקום הישן, ההרוס ולכל זה צריך היה איש בעל כשרונות, אורגניזטרים מציינים; איש אשר כח בפיו לפעול ולעשות נפשות ואת זאת מצאו בר׳ בער, ולעיר הקדושה של החסידות נעשתה עתה מעזיריץ,

1) שבחי הבעש״ט. 2) בסוף ספר פורת יוסף. 3) עיין מאמרי לקורות החסידות מאמר ב׳ בהשלח. 4) בוצינא דנהורא. 5) דברת שלמה לר׳ שלמה לוצקר תלמיד „המגיד״.

מקום מגורו של ר' בער. בראשונה התרעם ר' יעקב יוסף על זה, הוא מצא את עצמו נפגם ונעלב על אשר בחרו בחברו ולא בו, ויסע בעצמו למעזיריץ, מספרת האגדה, לראות את ה„מירה" החדש, וכאשר חזר משם, מסיימת האגדה, הצדיק את הדין ויאמר: „אמנם אני רואה, כי אחרי מות הבעש"ט הלכה לה השכינה בתרמילה ממדזיבוז ובחרה לה את מעזיריץ למושב לה.

מני אז הסיר כל טינא מלבו ויהיו אוהבים נאמנים זה לזה וכל אחד בחר לו דרך אחרת איך להפיץ מעיני החסידות ברבים ולרכוש נפשות חדשות לה. המה הרגישו בעצמם שלהם הכח והכשרון לעשות את החסידות לדבר קיים ועממי. המה הרגישו שיש לאל ידם לקיים את „תעודת" הבעש"ט, במכתבו הידוע לגיסו ר' גרשון מקיטוב שהיתה לו „עליית נשמה" וראה את המשיח ועל שאלת הבעש"ט להאחרון „אימתי אתי מר"? השיב הוא: „בעת שיתפרסם למודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעינותיך חוצה" — את התעודה הזאת שבה תלויה גאולת ישראל וביאת המשיח, לקחו עליהם שני החברים הנ"ל. כל אחד באופנים שונים. ואם המגיד ר' בער חנן בכח הדבור ויקח לבבות בדרושיו החסידיים הנה הוא, ר' יעקב יוסף, שהכשרון הזה חסר לו חנן בכשרון אחר, כשרון ספרותי. הוא העלה את דברי רבו, הבעש"ט, על הגליון ובאר אותם בדברים ברורים ומפירטים. הוא השתדל שבל תאבד אף מלה אחת והגה אחד של רבו ובשפה ברורה השכיל להרחיב ולבאר את דברי רבו עד שיצא לו שם לאחד מיודעי דרכי הבעש"ט ותורתו היותר מצוינים, ונשאל בשאלות חסידותיות לפרשן ולבארן [1]. הגדה חסידותית מספרת בשם הרב ייבא, תלמיד המגיד, שבעת שפירש, ר' יעקב יוסף, לפניו דברי הבעש"ט, „היה פיו כלפיד אש בוער ולהטה אש סביביו והוגבה הוא עם מטתו למעלה מהארץ כמה טפחים והיה אומר הדברים כנתינתן מסיני באימה, בפחד בקולות וברקים" [2], לפעמים היה ירא לבאר את דברי רבו וכתב: קבלתי ממורי פה אל פה ואי אפשר לבאר בספר" [3], או כתב על דברי הבעש"ט: „כבוד ה' הסתר דבר" [4], וכדומה [5], מלבד דברי הבעש"ט השתמש למטרת החסידות גם בדברי הקדמונים: מו"נ, חו"ה, מבחר הפנינים, העקרים, העקדה, הרש"ל, האלשיך, האר"י, מהר ח ויטיל, חסד לאברהם, מהר"ם שיף, עוללות אפרים, והאחרונים: מוהרי"ל הוסטנער, מוהר"ן קוסיור, מוהר"ן הורודוקר, ר' מנחם מבאר, ר' שבתי מרשקוב ועוד. כן בסם את דבריו במשלים [6] ובהלצה [7].

אחרי מות המוכיח ר' יהודה ליב רב בפולנאה בשנת תק"ל, נקרא ר' יעקב יוסף למלאות את מקומו. הוא השתוקק למקום הזה הקרוב ביותר

1) תולדות י"י שלח. צפנת פענח; בא. 2) סדר הדורות החדש. 3) תולדות י"י נשא. 4) שם יתרו. 5) ע"ש: שמות ויגש וישב. 6) שם, ויצא בא אמור עקב. 7) שם וישלח.

לוואלין ופודוליא מרכזי החסידות אז. להיות רב בעיר ההיא השתוקק גם ר׳ יעקב יוסף המכונה „רב ייבא" מאיסטרהא, וכאשר נראה לו הבעש"ט בחלום, מספרת האגדה, ואמר שנכרז מלמעלה שר׳ יעקב יוסף יושב על כסא „המוכיח" סבר הרב ייבא, שגם שמו: יעקב יוסף, שעליו רמזו מלמעלה, אבל רמזו לו. כי על ר׳ יעקב יוסף הכהן נכרז מלמעלה שיכהן בתור רב בפולנאה, ועל שם העיר הזאת נקרא עד היום. בעיר ההיא התרכז כלו בהחסידות ואם גם עסק לפעמים גם בשו"ת ובנגלה 1), הנה העיקר היתה אצלו הקבלה והחסידות ויצא לו שם למקובל עד אשר גם מקובל ספרדי המביט תמיד על הקבלה כעל מונופוליא שלו, שאין לאחרים חלק בה ומתגאה תמיד בתורתו, גם הוא, הספרדי, שאל את ר׳ יעקב יוסף שאלה קבלית לפתור איתה 2).

כה עבדו שני החברים, ר׳ יעקב יוסף ור׳ בער, כל אחד באופן אחר לטובת החסידות הבעשטני"ת, הראשון ישב כלוא בחדרו וקבץ חומר והכין את ספריו החסידיים הראשונים, והשני הקהיל קהלות, דרש ברבים, שלח שלוחים לגלילות שונים לרכוש נפשות ולתקן עולם בתורת החסידות. אבל לא ארכו ימי השלוה ומווילנא, קן התורה הנגלית אז, יצאה הרעה נגד החסידות. החסידות אשר הרימה את הלב על המוח, המוקירה את המחשבה על המעשה, מצאה התנגדות עצומה בגדולי ליטא המפלפלים ובוני עולמות על כל קוץ וקוץ, ובשנת תקל"ב ח׳ ניסן בהסכם דייני עדת ווילנא וראשיה ובראשם הגר"א, החרימו בכל בתי כנסיות את החסידים והנוהים אחריהם. אלפי נרות הדליקו בבית הכנסת הגדול ויתקעו בשופר ומעל הכתב קראו את דבר החרם, והעתקה ממנו שלחו ליתר הערים הגדולות בליטא. מני אז החלו לרדוף את החסידים בכל עוז ויגיעו להם ימים רעים מאד. ר׳ יעקב יוסף מזכיר את המאורע הזה בדברים קצרים: „קרה מקרה לעובדי ה׳ אשר אלו הלוקין בה׳ הדבקים 3).

החסידות הצעירה הרגישה את עצמה במעמד רע. עוד לא הספיקה לבצר את קיומה בחיים והרדיפות כבר החלו, נוסף לזה מת תיכף אחר החרם אחד מעמודיה היותר גדולים, הוא המגיד ר׳ בער, בשנת תקל"ג י"ט כסלו. המתנגדים ראו בזה אצבע אלהים, ובמשכנותם היתה אורה ושמחה ופני החסידים נפלו: מעבר מזה הרדיפות והמציקות, ומעבר מזה המנהל איננו, הוא המנהל, ממלא מקים הבעש"ט, אשר רכש נפשות רבות לחסידות בכשרונו הגדול.

בעת ההיא ישב ר׳ יעקב יוסף כלוא בביתו והכין כלי מלחמה נגד המתנגדים. המתנגדים אשר ידעו מעט את ר׳ יעקב יוסף ורק ידעו את המגיד ר׳ בער העומד בראש התנועה ואשר כל אשיות החסידות תלויות בו—לא

1) שו"ת מאיר נתיבים פ"ד. 2) תולדות י"י, שלח. 3) שם קרושים.

ידעו כי בפנה נדחה, בחשאי, מכין אחד מן החסידים כלי זיין חריפים ושנונים להשיב להם כגמולם, ותחת אשר היו עד כה הרודפים יהפכו עתה לנרדפים. ר' יעקב יוסף, כאמור, לא חנן בכשרון מנהיג ודברן, אבל כשרונו הספרותי עמד לו להושיע את החסידות מכליון חרוץ והוא הראשון אשר הניח את אבן הפנה לספרות החסידות.

ג.

„כדי לבנות מקדש צריך להרוס מקדש". או נשתמש בסגנון ר' יעקב יוסף: „רופא נאמן האוהב לאדם שיתן לו רפואה שלמה, צריך לגלות הפצעים והחבורות תחלה, אז יוכל לעשות לו רפואה, וכן הענין תוכחת מוסר: מי שרוצה לקיים ואהבת לרעך כמוך, צריך לגלות הפצעים של העונות ויקבל רפואה" 1). גם הוא, ר' יעקב יוסף, טרם שנגש להורות לעם דרך חדשה, דרך החסידות הבעשטי"ת, טרם שנגש לתקן מעשי הדור המקילקלים, הוא „מגלה את הפצעים" תחלה, הוא מהרס את המקדש הישן.

ואת המקדש הישן הוא מהרס כלו. את האלילים הישנים הוא מנפץ לרסיסים, הוא אינו נושא פנים לכל דבר, יהיה מי ומה שהוא, באזמל בקרת חד הוא מנתח את המנהיגים הישנים שבימיו והקודמים להם, את כלם הוא מעביר תחת שבט בקרתו: הרבנים, הדרשנים, המלמדים, החזנים ונשואי העדה. בלב דוי הוא כותב: „עינינו הרואות הנהגת הרבנים והמנהיגים העוסקים בצרכי צבור אשר לא ניתן לכתוב 2), אחת מן הצרות הגדולות שהוא מוצא בדורו היא: „רבוי המנהיגים" כלם חפצים להיות „ראשי מנהיגים" 3).

הוא נותן לנו ציור כללי מן הרבנים בזמנו: „שועלים קטנים מחבלים שהם הרבנים, העומדים בשביל כסף והם קטנים נערים" 4), והם „שסובבים בכפרים לפקח בעסקי הכפרים ומצאו היתר לקבל מתנות שכר בטלה שמבטל פרנסתו עבורם ואח"כ לא אכשר דרי, שאינו מפקח בעסקי הכפרים ומסבב רק לקבל מתנות" 5). הרבנים האלה שאין להם בעולמם רק הכסף והפלפול „דוקרים זה את זה בחרבות שבלשונם להראות חריפות שלהם כחרב חדה לדקור את השני שהוא גדול ממנו" 6), וכל אחד מתנשא לאמר: „אני אמלוך, אני ת"ח יותר" 7), והם „מהדרין אחר הנדיבים, מזה מצאו הנדיבים מקום לבזות החכמה" 8). באירוניה מרה הוא כותב אדות הרבנים: „הרבנים הקדמונים שהיו דבקים בו יתברך תמיד בתורתם ותפלתם וכשבאו לדרוש אל המוני עם, פחותי ערך שאין להם שייכות עמהם כרחוק מזרח ממערב, הוצרכו לפשוט בגדי קדושה של דבקות ולבשו בגדי פחיתין כדי שיהיה להם בדבר הזה עסק התחברות עמהם ואמרו פשט תחלה

) צפנת פענח, וארא. 2) תולדות י"י, וזאת הברכה. 3) שם, בא. 4) שם, 5) שם-צו. 6) שם, פקודי. 7) שם, וישלח. 8) שם, נשא.

של חרפות בגאוה , שהוא קליפות, ובזה הלביש מצאו מקום להתחבר עמהם ואז אומרים אח"כ דינים, תורה ומוסר ונכנס בלבם ונקרבו אל אבינו שבשמים. אבל עתה בדורות הללו לא היה צריך לכל זה, כי בלאו הכי יש להם ד ב ק ו ת וחבור עם אנשי המוני עם" 1) .

ר' יעקב יוסף לא יכול כמובן לשבוע רצון גם מאופן למודם של הרבנים. הוא אשר העריץ והקדיש רק את הרוחניות, אשר אמר שרק „הנשמה שבתוך האותיות הוא כח המחבר והוא אור צח ומצוחצח אשר לא הורשנו להתבונן בו כלל ועקר, רק דעת אותו אמונת אומן ברוב מציאותו" 2) , הוא אשר אמר: „שענין התורה איני לימוד בפשוטו, רק לדבק את עצמו ע"י התורה בשמו הגדול שהוא עיקר התכלית" 3) , ולימוד התורה צריך להיות „לכבודו יתברך שהוא בדחילו ורחימו" אבל „אם כוונתו לעלות שבו, שיתעלה ויתנשא בו או סבת ירידתו" 4) — הוא כמובן התנגד לפלפולים וחילוקים של הרבנים והלומדים בזמנו . „נתפשט הנגע ברבנים", מתאונן ר' יעקב יוסף , שבשעה שדורשים, בשבת הגדול ובשבת תשובה, לפני העם, תחת שהיה להם „ל ה ו ר ו ת דרך לעם איך יתקדש לעבודתו ית'", הם „דורשים פירושים וחריפות להראות לעם חריפתם ובקיאתם" 5) . באירוניה כזאת הוא כותב גם על הלמדנים : „הן בני ישראל לא שמעו אלי , הן ה ל ו מ ד י ם לא שמעו אלי לטהר את מחשבתם" 6). „הלומדים , יאמר במקום אחר , כל מה שלומדים יותר הם גדולים בעיניהם ויוחשב בעיניהם שכבר למדו הרבה כל הצורך , והחסידים כל מה שלומדים יותר הם קטנים בעצמם" 7) .

ר' יעקב יוסף נותן לנו ציור כללי גם מן ה„מלמדים" בזמנו שלא למדו כהוגן ויתרשלו במלאכתם , וכשנשאלו על זה השיבו : „עד שאני אטריח את עצמי עם התינוקות כל משך השנה , יותר טוב אני עושה שאני מטריח א"ע עם בעל הבית איזו שבועות להיות נושא חן בעיניו ושוב איני צריך טרחה בתינוקות כלל" 8) .

בכלל הוא מוצא מגרעות וחסרונות בכל בני דורו . בשרטוטים בוללים הוא מוסר לנו תמונת אותו הדור : „הת"ח ויראי חטא הנקראים רישא אתכפא לתתא , חכמת סופרים תסרח ויראי חטא ימאסו , נערים פני זקנים ילבינו והמוני עם שנקראים זנבא שליט בגברו בעלי זרוע" 9) , ועוד ילחמו „מלחמה זו תמיד במי שרוצה להתקדש ולהיות פרוש" 10) , „ובזמננו היתה מסורה לפני השררה" 11) , ואין איש שיעמוד בפרץ , אין איש שישגיח לתקן את הדור , בכל מקום שצרוריה , ובעבודת ה' נהיתה פרצה גדולה : „רבותינו הזהירו

1) פורת יוסף ויחי. 2) תולדות י"י בהקדמה. 3) שם. 4) שם ויצא. 5) שם ויחי. 6) צפנת פענח וארא. 7) דגל מחנה אפרים. 8) תולדות י"י צו. 9) שם בא. ע"ש אמור. 10) שם נשא. 11) שם.

בפוסקים ראשונים ואחרונים שיהיה הש"צ המכחר שבעם, לא כן עתה שבוחרין הגרוע שבעם" [1]. ובשעה שהש"צ „מזמר בנגונים בני העיר מדברים דברים בטלים בבהכ"נ ומפסיקים במקום שאסור להפסיק וגורמים כמה רעות לנפשו ולנפשם" [2].

ככה אנו רואים עד כמה אינו סובל, ר' יעקב יוסף, את מנהיגי דורו ומנהגיהם, ומגלה את חרפתם ברבים.

ד.

אחרי אשר הרס, ר' יעקב יוסף, את מבצר הרבנים ולמודיהם, החילוקים והפלפולים, הנחיל את מקומם והשפעתם לה„צדיקים" ותורתם, תורת החסידות.

על כל העולם, על כל החומר הגדול המשתרע לפנינו הביט ר' יעקב יוסף בהשקפה רוחנית: בכל דבר גשמי וחומרי מצא את נשמתו, אלהיו. „הכל הוא נצוצי השכינה בסוד: מלכותו בכל משלה" [3]. „אין לך שום דבר בעולם נפרד ממנו ית' ומלכותו בכל משלה והכל אחדות אחד כהדין קמצא דלבושא מניה וביה, ואין סוד זה נמסר לכל, כי אם לבני עליה שהם מועטים" [4] ו„כל ההסתדרות הוא רק אחיזת עינים, אבל בעצם הכל הוא עצם מעצמותו יתברך" [5], „שיש כמה לבושין וכסויין שהקב"ה מסתתר בהם" [6]. בקצרה: „הטבע הוא השכינה" [7], והיא, השכינה, הרוחנית, מרחפת בתוך הגוף הגדול הזה, העולם. הגשמי שרואה עינינו „הוא כסא לרוחני" [8] שבו, כי „כל דבר גשמי בלתי רוחניות, נפש שבו, לא יתקיים" [9]. ושמות הדברים החומרים אינם, לדעתו, רק תוארים להרוחני שבהם: „הרוחני שבתוך המאכל נקרא לחם, והרוחני שבתוך הבגד נקרא מלבוש" [10].

מנקודת השקפתו זו הביט ר' יעקב יוסף על האדם בכלל וישראל בפרט: „גוף האדם איננו האדם רק לבוש האדם" [11], רק הרוח שבו, הנשמה, „הוא הנקרא אדם" [12], הוא המקיימו ומעמידו. וכמו „שיש באדם פרטי קומה של רמ"ח איברים ושס"ה גידים והכל הוא רק בשר אדם ולא אדם בעצמו ונפש רוח ונשמה שבתוכו הוא הנקרא אדם—כך בכללות אומה הישראלית: שיש קומה של רמ"ח איברים ושס"ה גידים וצדיקי הדור הם הנשמה, חיות כלליות הדור ההוא" [13].

פה הגיע ר' יעקב יוסף אל מטרתו; פה הגיע אל יסוד החסידות שלו: המון העם כשהוא לעצמו אינו כלום, „המון העם—אילני סרק" [14]; „ערב

---

1) תולדות י"י נשא. 2) שם צו. 3) שם מצורע. 4) שם ויקהל. 5) פורת יוסף דרוש לשבה"ג תקכ"ה. 6) תולדות י"י בראשית. 7) שם בהקדמה. 8) צפנת פענח. 9) תולדות י"י בהקדמה, פורת יוסף נח. 10) צפנת פענה שמות. 11) תולדות י"י בהקדמה. 12) שם. 13) שם בהקדמה, קדושים. 14) שם בחקותי.

רב" 1). הוא חומר, ארציות ואי אפשר לו להתקיים; אי אפשר לו לבוא לחיי עולם רק ע"י הנשמה, הרוחני שלו: הצדיק. הצדיק „הוא יסוד עולם" 2), הוא התוך, „הפנימי של העולם" 3), הוא „הנשמה וחיות העולם ושאר בני העולם הוא הגוף המלבש את הנשמה" 4). הצדיק הוא „לב העולם ושאר בני אדם שאר איברי הגוף הנזונים מן חיות הלב" 5), הוא „צנור להמשיך שפע החיים מן חיי החיים אל שאר איבריהם שהם בני דורו" 6). הצדיק הוא איפוא הממוצע בין העם ואלהים, כשם „שמשה רבנו היה הממוצע בין ישראל להקב"ה" 7). ועל העם איפוא להתקשר ולהתדבק בצדיק ואז יש לו תקוה, „לבנות ממנו צורה" 8), אז יש לו תקוה לבוא אל המטרה והתכלית שנברא בשבילה „להכניע החומר אל הצורה ויהיה מקדש ה'" 9), אשר זה „הוא תכלית השלימות" 10).

אבל באיזה אופן יוכל להתקשר אל הצדיק?—באמונה. עליו להאמין בו אמונה שלמה ותמימה ולעשות כל מה שהצדיק דורש ממנו. „צריך להאמין בצדיק, יאמר ר' יעקב יוסף, אמונה תמימה בלי חקירה והרהור אחרי מדותיו, ואם ראית בו מדות רעות: שמשתמש במדות שקר וכזב וכיוצא, אל תהי בז לו עבור זה, כי כוונתו לש"ש" 11). וזכור שבאם קשור אתה לצדיק „הנקרא חי, אתה דבוק בחיים, הוא השי"ת" 12), כי הצדיק, „הדבוק בהשי"ת נעשה כביכול אחדות אחד", ואם כן כשאתה דבוק בהצדיק „זהו דבוק בהשי"ת ממש" 13).

והתדבקות ל„צדיק" „לא תהיה בשביל חומרי: שיבקש עליו פרנסה וכדומה, רק בשביל רוחניות" 14). ה„רוחניות" של ההמון לקויה: „המוני העם שאינם יודעים שבחי התורה ומעלתה כמשא כבד יכבדו עליהם עול תורה ולומדיה וסדר התפלה ומצותיה ועושים מצות אנשים מלומדה כאלו הוא חק קבוע ואין לפטור ממנו" 15). „גם בעת עסקו ברוחני, בתפלה, מחשב בגשמי ועסקיו בעוה"ז" 16).—לתקן את כל זאת אי אפשר רק בהתדבקו בהצדיק: התחברות „תפלת ההמוני עם תפלת יחידי סגולה שהוא חבור הנשמה והגוף" 17), כי „דברי הגשמי אין להם מקום לעלות למעלה להשמיע שם במקום רוחני, כי אם ע"י שקשר אותו אח"כ בדבר רוחני שאז סופו להשמע גם הגשמי בחבור אל הרוחני" 18). מובן גם זאת שאז, בהתחברו לצדיק, לא יסמוך רק עליו. גם הוא מצדו צריך להשתדל לעלות מעלה מעלה, כי יותר

1) תולדות י"י נשא. 2) שם בהקדמה. 3) שם אמור. 4) שם שמיני. 5) שם. 6) שם קדושים. 7) פורת יוסף בהקדמה. 8) תולדות י"י שלח. 9) שם מטות. 10) שם תזריע. 11) כתונת פסים קרח. 12) תולדות י"י נח. 13) שם. 14) כתונת פסים בלק. 15) תולדות י"י בא. 16) צפנת פענח שמות. 17) תולדות י"י ויצא. 18) פורת יוסף ויגש.

טוב כ„שהעם אינו סומך על הגבור, רק הוא עצמו יודע תרועת מלחמה" 1).

ובאשר כל עסקי של הצדיק הוא רק ברוחניות ואי אפשר לו להשתכר לצרכיו ההכרחיים, על ההמון איפוא לתמוך בידו. „והמוני העם המחזיקים ידי תלמידי חכמים הם נקראים נושאי הארון" 2), ואז „יש קיום לשניהם: להחומר והצורה" 3).

ומה היא ה„צדיק" כשהוא לעצמו? באיזה אופן יוכל האדם לבוא לידי מדרגה רמה כזו שיש ביכלתו להשפיע על כל הדור? מה המה מעשיו ופעולותיו ביהדות אשר החסידות בחרה בו למתוך „בין השכינה ובין הקב"ה בעצמו" 4)? והשכינה „היא חולת האהבה להתיחד עם דודה ע"י הצדיק" 5), מה אפיו של „האדם העליון" הזה ש„הוא מתנהג למעלה מהטבע" 6)?— על כל זה נותן ר' יעקב יוסף תשובה כללית: עסקו של הצדיק „בתורה ותפלה ותשובה; לפקח בעסקי הנשמה והרוחני" 7). הצדיק „עושה מצות ה' בשמחה ובזריזות שלבך נקרא חי" 8), והוא „המשפיע תורה ומוסר" 9). ובאשר „כל המצות אפילו מצות התלויות בדבור כמו מצות תפלה ומצות עסק התורה וברכת הנהנין—הנה האותיות הם רק כלי ולבוש וצריך להמשיך בתוכו כל העת שמדבר בהם, רוחנית הספירות עם אור אין סוף המחיה אותן 10), כי „לבוש התורה אינו נקרא תורה רק פנימיות התורה נקראת תורה" 11): הלבוש הנגלה נקרא „תורת אדם", והפנימי, הקבלה, נקרא „תורת ה'" 12). הנה לכוון ולדעת כל זאת יוכל רק הצדיק, הוא, רק הוא, ממשיך בתוך האותיות „הרוחניות והנשמה שנקרא אור אין סוף" 13).

ר' יעקב יוסף אשר ראה ב„צדיק" חזות הכל, בידו כל טוב השמים והארץ ובידו להשפיע על הכל, מעורר את הצדיקים כלם לקום כאיש אחד למלחמה על ה„יצר הרע". הוא רואה בחזון לבו כי ה„יצר הרע" מתאמץ בכל כחו להפריד בין הצדיקים „שלא יעשו קשר וחבור להלחם בו": שם מת בעטיו צדיק מפורסם אצר עמד בפרץ, ושם „צדיקים וגאונים נעים ונדים מדרך לדרך שאין להם לעמוד בקשרי המלחמה". מנהמת לבו הוא קורא: „אין לנו על מי להשען, כי אנחנו אלה פה היום כלנו נצא במלחמה זו לעורר משנת התרדמה, לעירר לבבנו הטהור עד פור התפוררה על העדר הצדיקים וגלות השכינה ולהשתתף בצער המדולדלים והמטורפים ולזעוק מרה, צרה כמבכירה, וקול תשובתנו יעלה עם קול השופר לעורר אדם העליון משנתו ולהמשיך חסד ורחמים מעיני פקיחא דלא נים תדיר" 14).

1) תולדות י"י אמור. 2) פורת יוסף דרוש לשה"ג. 3) תולדות י"י בהקדמה. 4) שם ויגש. 5) שם. 6) שם ויצא. 7) פורת יוסף תולדות. 8) תולדות י"י וישב. 9) שם בראשית. 10) שם בהקדמה. 11) שם קרח. 12) שם בהר. 13) שם ויצא. 14) שם קדושים.

ה.

הנה בפרק הקודם ראינו שר׳ יעקב יוסף מזהיר את ההמון להתחבר עם הצדיק ועליו להשליך את כל יהבו על האחרון, ופה רואים אנחנו שר׳ יעקב יוסף מזהיר גם את ה„צדיק" שהוא מצדו צריך להשתדל להתחבר עם ההמון, כי „כמו שהחומר שהוא הגוף צריך לנשמה כך צריכה הנשמה אל הגוף" 1). גם ה„צדיק" צריך להמון ובזה האחרון תלוי הרבה מצבו הרוחני של הראשון, כי „חסרון שיש בבני עולם, יש שמץ מנהו בחכמי הדור" 2), והא בהא תליא: „העולם בכלל נקרא סולם שהמוני עם מוצב ארצה שנקראים רגלי העולם, והת״ח הם הראש וז״ש וראשו מגיע השמימה. ומאחר שהם הכל קומה שלמה, פרצוף אדם אחד א״כ מלאכי אלהים שהם הצדיקים שלא מעלו בשליחות קונם עולים בו: שאם הדור מכשירים מעשיהם אז ראשי הדור עולים במעלה יותר וכו׳, והוא הדין בהיפך ח״ו יורדים בו, כמו שאחז״ל בשמואל הקטן שראוי היה שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו ראוי לכך כי בירידת רגלי האדם בבור גם הראש הוא נמוך משא״כ כשעומד ברגליו על ההר" 3).

מכל זאת נראה עד כמה צריך הצדיק להשתדל להתחבר עם ההמון ולהעלותו ל„מדרגה עליונה". אבל לתקן את ההמון נחוץ לפעמים לרדת מן המדרגה שלו הרמה למדרגה תחתונה, כי „כדי שיוכל להעלות מדרגה תחתונה אל העליונה צריך שתתחבר עם מדרגה ההיא ואז יוכל להעלותה" 4). נחוץ, לפעמים, להצדיק „להלביש בגדי הדיוט שיש בו מדה גרוע" כדי ש„בזו המדה תהיינה לו התחברות עם העם שהוא גרוע המדות" 5). „משל למה הדבר דומה, למלך ששלח את בנו אל הכפר להתבונן על חיי הכפר הפשוטים כדי שישתוקק אח״כ ביותר אל שלחן אביו. הבן חי בכפר חיי האכרים ויתבולל ביניהם: חי את חייהם הפשוטים, לבש את בגדיהם וישכח את אביו ואת כל אשר לו. המלך שלח אליו את אחד משריו להשיבו מדרכו, אבל השר לא פעל עמו מאומה. ושר אחד יותר מנוסה לבש בגדי האכרים ויתישב בכפר ההוא שבן המלך גר בו ויתחבר עם האחרון: דבר כדבריו, חי את חייו, נהג את מנהגיו. בן המלך התקרב אליו יותר ויותר. לאט לאט החלו דברי השר לפעול עליו להטותו מדרכו וישב אל אביו כבראשונה" 6).

מכל זה נראה שהצדיק צריך להסכין את נפשו ו„להתלבש לפעמים במדת הרשעים" 7); להשתמש ב„סמים הממיתים, כגון שקר וכזב, מדות

1) תולדות י״י תשא קדושים. 2) שם אמור. 3) שם ויצא. 4) שם יתרו. 5) שם אמור. 6) שם. 7) שם ויקהל.

היצה"ר" 1), והוא הצדיק, „תלמיד אברהם אבינו, צריך לאחוז מדות תלמידי בלעם לפעמים" 2). דברי ר' יעקב יוסף אלה מזכירים לנו דברי הישועים: „התכלית מקדשת את האמצעים".

מעצמנו נבין שהצדיק „אינו רוצה לירד מחמת יראה שלא יחזור ויבא לידי חטא" 3). „והנה ה' נצב עליו לשמרו מחטא בירדתו להתחבר עם המוני עם, שלא ילמד ממעשיהם" 4).

והתחברותם של הצדיק והעם צריכה להיות בדבקות באהבה. צריך „לבקש אהבת אנשי החומר עמי הארץ" 5). יחוסו אליהם צריך להיות כמו „אם אל בניה" 6), „להשגיח עליהם בעין חמלה להחזירם למוטב" 7).

והיה אם התחברות הצדיק וההמון, הצורה והחומר, עולה יפה, אז הצדיק עושה בשביל ההמון הרבה והרבה, ולא רק פה, בעוה"ז: המתקנו ומדריכו בדרך ישרה, כי אם גם שם בעוה"ב, „ונשמת הצדיק עוברת על דרך פתח הגיהנם כדי להעלות נשמות האחוזות בו כמו בחייו 8).

ואם את השפעת ה„רבנים" בתור מורי העם העביר מידם ומסרה ל„צדיקים", הנה עוד טפוס מצוין היה בזמנו שגם אותו חפץ להקטין ולהורידו מטה, להעמיד במקומו אחר, יותר טוב ויותר מתאים למטרתו, הלא הוא ה„מוכיח". בזמנו היה המוכיח שולט על העם והשפיע השפעה עצומה על מהלך רעיונותיו. אם ה„רב" ה„גאון" השפיע על „יחידי הסגולה" שבעם, הלמדנים והחריפים ברוב תורותיו ועומק פלפוליו, הנה ה„מוכיח" ירד לתוך השדרות הנמוכות שבעם. לעתים תכופות היה בא לבהכ"נ ודורש לפני ההמון דברי תוכחה ומוסר. הוא ידע את הפסיכולוגיה של ההמון ועשה מטעמים לפי רוחו וטעמו: הוא היה ממשיל משלים ומתבל את דבריו בבדיחות ובזה קנה את לבו לשמוע את דבריו המוכיחים את דרכו הלא טובה וכדומה. לפעמים ירעים שמים וארץ ויציג לפניהם את בלהות הגיהנם וגיא צלמות, ולפעמים יספר לפניהם את טוב גן העדן וכל חמדת העולם הבא. הטפוס הזה „מוכיח", אשר דוגמתו, אבל בצורה מטושטשה, נמצאה גם כעת, ביחוד בליטא, רכש את לב ההמון לאהוב אותו. את הטפוס הזה חפץ ר' יעקב יוסף להכנים תחת כנפי החסידות. לבר אשר לא מצאו, כמו שהוא, מתאים למטרתו, הנה ידע היטב שהמוכיח, אהוב העם, יכול לרכוש נפשות רבות להחסידות, אם יספח על דגלה. וכבר בחיי הבעש"ט החל אחד מחסידי הראשון לעשות כמעשה ה„מוכיחים" הידועים אז, הוא ר' יהודא ליב אב"ד

---

1) תולדות י"י תרומה. השווה: דגל מחנה אפרים אחרי. 2) כתונת פסים אמור.
3) תולדות י"י חיי שרה. 4) שם ויצא. 5) שם וישלח. 6) שם. 7) שם קדושים.
8) פורת יוסף: לך, תולדות, קרח.

בפולנאה, עד שיצא שמו: ה„מוכיח מפולנאה" [1] סתם. וההבדל בינו וביניהם היה בזה שהוא הכנים את ה„חסידות" בתוכחותיו לפני העם ובזה הכנים לאט לאט בלבות השומעים דברי החסידות.

ה„מוכיח", כיתר תלמידי הבעש"ט, הורה לעם כי העיקר ב„עבודת ה'" היא התפלה. והתפלה אינה צריכה להיות בשביל צרכיו הוא, כי אם „עבור צרות ה'" [2] ורק „לצער צרות השכינה ולא צרות עצמי" [3].

בכל דבר גשמי הוא רואה את הרוחני שבו, הנשמה, קשור ומחובר אליו, או נדבר בסגנונו: „ארעא ורקיע דנשקי אהדדי", ואי אפשר לראשון, לגשמי, להתקיים בלעדי האחרון, הרוחני. „בתוך תולדות הארץ, יאמר המוכיח, יש בו חיות פנימיות ורוחני" [4]. אצלו ברור ומוחלט „שהנבואה שהוצרכה לדורות היא בכל התורה והנבראים" [5].

כיתר תלמידי הבעש"ט, כן הוא מצא לנחוץ לבקר בבקרת חרופה ובדברים שנונים את ה„למדנים" בעלי הפלפול. לבד אשר הלמוד הפלפולי, היהסני, כשהוא לעצמו מצא התנגדות עצומה בהחסידות הבעשטני"ת העממית--הנה בעלי הפלפול בעצמם, אשר המתנגדים לחסידות היותר גדולים וחזקים נמצאו במחנם, היו ללעג ולקלסה בפי החסידים הראשונים. האחרונים, החסידים תלמידי הבעש"ט, השתדלו לבטלם בעיני העם ולהראות חרפתם לפני כל, בזה חשבו להחליש את אויביהם החזקים ואשר אמנם השיגו, ברבות הימים, את מטרתם, ועוד ביותר מאשר קוו וחפצו להשיג. ובכל מקום שהחסידות שלטה ממשלתה היו הלמדנים ולמודיהם לחרפה בעיני העם ועי"ז ירד כח התורה הנגלית במקומות של

---

1) נפטר שם כ"א טבת בשנת תק"ל, וזה נוסח מצבתו:

פ"נ
איש קדוש
צדיק וישר מורה
צדק לעמו ה"ה
הרב המפו' הגדול
התורני והרבני
המופלא ומופלג
בתורה ובחסידות
מורה ורבי ומוכיח, [ישראל]
מוהרר יהודא ליב
בהר"ר יחיאל מיכל
נפטר ביום כ"א טבת
בשנת תק"ל לפ"ק.

2) מובא בשמו באור המאיר תצא. 3) שם סק"ז. 4) קול אריה יומא. 5) שם בהפטרה נחמו.

החסידים עד הדיוטא התחתונה. ה„מוכיח" כותב אדות ה„למדנים" כדברים האלה : „בעו"ה כלם חכמים ונבונים וי"ש לעינים ואומרים בפיהם נגד מוכיחיהם : העיקר הוא בעוה"ז הלמוד היטב; להיות חריף ובקי, וזה העיקר הכל לומר פשטים וחריפות שבזה ישיגו לחיי עוה"ב ואין צריך יותר לכלום, ובזה הם מתגאים ומתפארים על מי שאינו מסכים עמהם וכ"ש מי שאינו משיג ללכת בדרכיהם ואף להולך באיזה מדות אנשי מעשה הוא ללעג ולקלס" 1). הוא מתאונן על דורו, שכל מי שיודע ללמוד „עיניו רמות שהוא למדן גדול ויש לו עין השכל ואומר שתורתו מכפרת על כל מעשיו הרעים" 2), ומשתדל ה„למדן" להראות לפני כל „שהוא חריף גדול ומפלפל בפניהם כדי שינשאוהו ויתנו לו מנות, אבל בכל גופו ונפשו אין בו שום תורה, שאינו למדן ולא ירא שמים רק מראה הראש שלו הוא שכל טוב ולא מקיים שום דבר ואפילו במה שאומר ולומד. ואית ליה קרנא שהוא מלא גסות הרוח לנגח שאר ת"ח לומר שכלם כאין נגדו" 3). ועי"ז „מתרבה המחלוקות והמון העם מחל לבזה גם הת"ח האמתים ועל ידם פורץ הדור במוסר ומדות, בהשגת יד ובהסוג גבול ומוסרין ממון של ישראל, כי הכל מנייהו, שלומדים מהם כל הענינים" 4).

וכמו שהוא מבקר את ה„למדנים" כן אינו נושא פני המתימרים ל„חסידים". הוא התבונן על כמה מנושאי דגל החסידות „שהם בעיני עצמם צדיקים גדולים וטועין בעצמן" 5). ויש „שאומר ומתפאר בעצמו שהשגתו בנסתרות רמות מאד ואין דומה לו בדור הזה, וכשמראים לו איזה מאמר בזוהר יאמר עליו פירושים שונים שהלשון של המאמר אינו סובלו" 6).

ר' יעקב יוסף חיה דעתו אדות המוכיחים בכלל ואדות התוכחה בפרט. הוא הטעים וחזר והטעים, כי „עיקר העבודה הוא לא בלבד שיקשט את עצמו רק גם אחרים" 7). באיזה אופן יוכל „לקשט אחרים"?—„ע"י תוכחת מוסר ודבורו" 8), כי „כל זמן שתוכחה בעולם ברכה בעולם" 9), ו„רפואה לכל הגוף והנשמה—לשמוע ולקבל מוסר מן חכמים שהם רופאי הנפשות" 10).

התוכחה צריכה להיות: דברי כבושים ואהבה, כמו „אב האוהב בנו שוחרו מוסר" 11). ו„אין מקום לומר מוסר כ"א כשיש אהבה ושלום" 12). הוא מוחה נגד המוכיח בימיו אשר בתוכחתו „מרבה ומפרש אשמת כל איש ואיש ומעורר קטיגור, מדת הדין מביא חטא" 13), „לא תלמד קטיגור בעמך" 14).

התוכחה צריכה להיות פשוטה בלי שום משל ומליצה, בלי שום פשטים וחרופים. „כל צמא לכו למים, מוסר כפשוטו, משא"כ אשר אין לו

1) קול אריה ירמיה. 2) שם משלי. 3) שם בבא בתרא. 4) שם ברכות. 5) שם. 6) שם משלי. 7) תולדות י"י אמור. 8) שם תולדות. 9) שם שופטים. 10) צפנת פענח וארא. 11) תולדות י"י קדושים. 12) צפנת פענח משפטים. 13) תולדות י"י קדושים. 14) שם.

כוסף וחשק לשמוע בלמודים אז צריך להמתיק דבריו במשל ומליצה" 1).
העם שאינו יכול לסבול את המוסר כפשוטו, כמי שהוא, מראה שנשמתו לקויה, חולה: „אדם בריא שותה מים לצמאון, משא"כ אדם חלש צריך ליין וחלב, כך אדם שנשמתו בריאה שיתה בצמא דברי תוכחת מוסר, משא"כ מי שנשמתו חולה טועם מתוק למר צריך להלבישו בתוך איזה משל ומליצה ופשט כדי שיהיה מתוק לחיך שיטעם יין וחלב ובתוכו פנימיות מוסר" 2).

המוכיח, שמטרתו להשיב רבים מעון ע"י תוכחת מוסרו, צריך להיות עניו, צנוע, לא כהמוכיחים בימיו שכל מגמתם בתוכחותיהם „להראות חריפותו ובקיאותו ויהיה מאנשי השם אשר בארץ" 3). המוכיח, עליו לבחון את האנשים שומעי דבריו, כי „צריך לומר לכל אחד מוסר לפי בחינתו" 4).
יש שצריך להטיף מוסרו לפני תלמידי חכמים ילהם „צריך שיאמר איזה פשט חריף תחלה, גם שיש בו חשש גאוה שיבא לו התפארות" 5), אבל בגלל זה „יכנסו דבריו באזני הת"ח" 6), ומתוך שלא לשמה יבא לשמה. ויש אשר הוא מטיף מוסרו לפני המון העם הפשוט, ולפניו צריך לומר מוסר בסגנון אחר. כפי טעמו ורוחו של ההמון. יש אדם „אדם פנימי" צנוע, נחבא אל הכלים, ולו „יאמר מוסר פנימי לרחוץ ולטהר עצמו מכל פניה חצונית", ויש „אדם חיצוני" רועש, סואן, מתחסד עם קונו ברעש ופרסום—„יאמר לו מוסר חיצוני להתקרב אל השי"ת ע"י פניה חצונית" 7). כבר הוזהר משה רבנו: „כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל שינהג לכל אחד לפי טבעו ומדתו שהיא בלב" 8).

ו.

ר' יעקב יוסף מורה דרך, דרך החסידות הבעשטני"ת, בעבודת אלהים. גם הוא כההולכים לפניו מאמין אמונה שלמה כי תכלית „בריאת האדם בעוה"ז שיעשה הכנה לעוה"ב" 9), ו„תכלית האדם שיהיה היכל ה'" 10). ההבדל בינו ובין הראשונים רק בנוגע להאמצעים: איזו היא העבודה האמתית שעל ידה יוכל האדם, לדעתו, לבוא למדרגת עובד ה' באמונה?—„תכלית הכל—ובו תדבק" 11), זאת היא תשובת ר' יעקב יוסף. ומה היא ההתדבקות בה'?—„האמונה היא הדבקות בו יתברך" 12), רק עי"ז, התדבקות ע"י אמונה, יוכל „לקנות נשמה" 13). אבל התדבקות בה' „אי אפשר שיושג כי אם בהכנעת החומר" 14). „הנשמה תתלהב תמיד לדבק בקונה רק סיבב החומר מפסיק הדבקות" 15), ורק ע"י הכנעת החומר „נתגבר כח השכלי" 16).

1) תולדות י"י אמור. 2) שם ראה. 3) שם קדושים. 4) שם וארא. 5) שם אמור. 6) שם ויקהל. 7) שם פקודי. 8) שם וארא. 9) שם אמור. 10) צפנת פענח יתרו. 11) שם. 12) תולדות י"י וישלח. 13) שם נח. 14) שם ויגש. 15) שם יתרו. 16) שם מטות.

הכנעת החומר אינה צריכה ואינה רשאית להיות ע"י סגוף הגוף ודמ̇ית רגש החיים: „כוונת הבריאה של האדם היא שיעשה תורה ומצות וחי בהם ולא שימות בהם" 1). „בתענית וסגופים בא האדם לידי עצבות וזאת פועלת רעה גם על הדבקות בה' שאי אפשר רק ע"י שמחה" 2). פה הגיע ר' יעקב יוסף לנקודת השקפת החסידות האופטימית בנגוד להשקפת האר"י הפסימיסית, אשר הרבה כל כך בנעוריו להתענין בה וללכת בדרכיה ואשר צריך היה הבעש"ט למחות נגד דרכו זו במכתבו אליו 3). — הכנעת החומר שדורש ר' יעקב יוסף היא: לעשות את החומר לקדוש, לרוחני: „גם שתעסוק בגשמי ובד"א תהא מחשבתך פנימי בתלמיד תורה" 4). החומר כשהוא לעצמו צריך להיות רק אמצעי לרוחני, לעבודת אלהים: „צריך האדם לאכול ולשתות ולהתענג כדי שתהיה לנו שמחה ויוכל אז להתדבק בה'" 5), רק אנשים תמימים, פשיטים יכולים לחשוב כי עובדים ה' רק בתורה ותפלה ובאמת „מלכותו בכל משלה, גם בעבירת החומר יש בו צורך גבוה" 6). וכמו „שיש כונה בדברים רוחנים: בתורה ותפלה ועשיית המצוה שהכל יסובב על קוטב אחד לברר הניצוצין, כך הכונה בדברים גשמיים ג"כ: באכילה ושתיה וכל מיני מלאכה" 7). הוא מפרש באופן זה את האגדה הידועה של רשב"י ובני 8), „שמתחלה סברו שאין נקראה עבודת השי"ת אלא כשעיסק האדם בתורה ותפלה ובצום ובכי וכיוצא בזה ולכך כשראו בני אדם שאין עוסקין בזה הרה אפס ויאמרו מניחין חיי עולם ועיסקים בחיי שעה, והביאו חרון אף בעולם עד שיצא בת קול וחזרו למערה והרגישו שאין זה כי אם להורות להם דרך ישרה יותר, דרך הרחמים שנקרא עבודת השי"ת בכל פרטי מעשה האדם שיתן לב ששם ג"כ השם ית'" 9). בקציר: „האדם יכול לייחד קובה"ו בכל מדרגותיו הן במעשה הן בדבור וגם במחשבה וכן יש יחודים בכל וספורי גשמיים" 10), „השי"ת, אומר הבעש"ט, רוצה שיעבדוהו בכל האופנים" 11).

ר' יעקב יוסף נתן היתרון לעובד ה' בכל האופנים, גם בגשמיות, על העובד ה' רק בתורה ובתפלה, כי הראשון מתגרה ביצה"ר תמיד והוא מתגבר עליו ו„מכניע שמאל בימין ונעשה יחוד גמור למעלה, והוא התכלית השלימות" 12): „להפוך הרע לטוב, לעשות מיצה"ר יצה"ט, מן אויב אוהב" 13), ולעבוד את ה' גם „עם היצה"ר בעצמו" 14), כי גם פה ביצה"ר, בקליפות נמצא אלוה, „גם במחשבות זרות יש נצוץ קדוש וחלק אלוה ממעל" 15),

1) תולדות י"י בהר. 2) שם משפטים. 3) עיין לעיל פ"א. 4) כתונת פסים שמיני.
5) תולדות י"י משפטים. 6) שם שמות. 7) שם בא. 8) במס' שבת. 9) תולדות י"י ויצא.
10) שם שמות. 11) צואת הריב"ש. 12) תולדות י"י משפטים. 13) צפנת פענח משפטים.
14) שם תרומה. 15) פורת יוסף ויצא.

„השכינה היא בין הקליפות" 1). לא כן הוא העובד ה' רק בתורה ותפלה בתמים בלא היצה"ר והולך בקו הימין לבד" 2), בעבודה כזו אין תנועה ואין חיים.

מנקודת השקפתו זו היה ר' יעקב יוסף נגד אלה הכלואים בחדרם ומתמידים בלמודם ויראים לצאת החוצה ולהתערב עם בני אדם פן יכשלו בהבלי עוה"ז ויחטאו נגד אלהים. הוא להיפך, מצוה: „לא ירגיל האדם להיות מתמיד בלמודו תמיד, רק יתערב עם בני אדם ג"כ ושם יהיה ג"כ יראת ה' על פניו לקיים שויתי ה' לנגדי תמיד, גם שהוא נגדיות: בטול תורה או תפלה, מ"מ יתן לב שיש שם ג"כ מוסר ועבודת ה'" 3). כי כשיתקרב יותר אל החיים ויכיר לדעת את האדם ביותר, לבד אשר יביא בזה תועלת לאחרים: „אולי יראה דבר מה שצריך תקון, וגם שיכול לקרב בני אדם לעבודת ה'" 4), לבד זאת יוכל להביא תועלת לעצמו: לקבל מוסר השכל ולהוסיף לו מזון רוחני. אזי גם „מאדם רשע יקח מוסר לנפשו" 5), אז יקבל מוסר גם מן ההמון: „מה הוא משכים למלאכתו כך הוא משכים למלאכת שמים, מה הוא מרבה בסחורה כך הוא מרבה בישיבה והמרבה בישיבה מרבה חכמה— אזי נעשה כסא זה לזה" 6).

עבודת ה' צריכה להיות נקיה מכל שמץ פניה, „צריך שיעשה כל המצוה לשמה בלי שום תערובות פניה ומחשבה זרה" 7), כי ע"י „עסק התורה ועבודה שלא לשמה וע"י פניות חצוניות יהרגו הנשמה" 8). רק יעשה „הטוב מצד שהוא טוב לשם פועלו" 9), לא לשם שכר. „המצוה עצמה היא המטיב וכן העברה עצמה היא עונשו" 10), כי „שכר מצוה—מצוה. בעונג שמתענג בעשית המצוה אין רוצה לקבל שכר עבור המצוה" 11) ונחשב לו „לשכר מצוה המצוה עצמה שזכה מן השי"ת לעשות המצוה" 12).

האדם העובד את ה' באמת ובתום לב עליו „להסתפק במועט מעסק פרנסת עוה"ז, ישבע בלחם לבד ולא למעדנים" 13), כי „נפש שבעה ומלאה בגשמי אינו מחזיק הרוחני" 14).

אחד מאופני ה„עבודה" היותר גדולים ויותר חשובים בעיני ר' יעקב יוסף היתה הַתפלה. „דענין תפלה הוא לברר ניצוצין" 15). „תפלה נקראה עבודה שהיא קרובה למיתה בהתפשטות הגוף להתדבק ברוחני" 16). אבל „עיקר המצוה היא תפלה בכונה" 17), ובכל יום „צריכה כונה אַחרת" 18). לא טוב להתפלל „בקביעות כמו תמול ושלשום, לשונו רגיל לדבר והראש כורע

---

1) צפנת פענח משפטים, תולדות י"י בהקדמה. 2) תולדות י"י משפטים. 3) שם ויצא, כסעי. 4) שם בא. 5) שם ויצא. 6) צפנת פענח בא. 7) תולדות י"י תצוה. 8) שם משפטים. 9) שם וישב. 10) שם היי שרה. 11) שם נח. 12) שם יתרו. 13) שם מקץ. 14) צפנת פענח. וארא. 15) תולדות י"י עקב. 16) שם יתרו. 17) שם. 18) שם עקב.

במודים בעצמו ולבו בל עמו" 1). התפלה צריכה להיות „בטהרת המחשבה" 2), כי ע"י „מחשבות זרות נפלה התפלה ומשליכין במקים פסולי המוקדשין" 3),

התפלה צריכה להיות לשמו של הקב"ה „לעשות יחוד קבה"ו" 4), „שאין התפלה לצורך עצמו כי אם צורך גבוה לתועלת השבינה, דאם מכון לתועלת עצמו השבינה מקוננת עליו: נתנני ה' בידי לא אוכל קום" 5).

ועליך להתפלל „בשמחה גדולה, בקול גדול וידים המשמיעות קול שמחה" 6), ויחד עם זה: „בחמימות המלהבת אש" 7), כי „העיקר שיש ניצוץ אש להתלהב". למה הדבר דומה: לצורף שלמד לתלמידו פרק באומנתו ושבח להודיעו את העיקר שקודם כל דבר נחיצה גחלת אש 8). ע"י התפלה „בחמימות" יתלהב הנצוץ הפנימי.

מכל מה שהבאנו עד כה התבררה לנו דעת ר' יעקב יוסף אדות עבודת ה' והתדבקות בו, וכאשר נשוב ונתבונן בדבריו נראה שלא על העשיה שבמצות היה דן ומחמיר כל כך כי אם על טוהר המחשבה והאמונה. כי, „בהחסר אמונה חסר הכל" 9). האיש „אשר באמונתו יחיה שמאמין כי כל המאורעות בהשגחה פרטית ממנו ית' ובזה אין מקום להשניא חברו אשר לו שלום עם הכל וזה אפשר לו לקיים כל התורה 10). „מקרה הוא בלתי טהור הוא, שבאשר יתדמה לאדם על איזה ענין שמקרה הוא—בלתי טהור הוא, כי לית אתר פנוי מניה" 11). העיקר היה אצלו הצד הרוחני שבמצות, נשמתן, רק על ידן יוכל לבוא למדרגה גדולה. „בכל מקום שאני תופס ואוחז בקצה וחלק מחלק האחרות, יאמר ר' יעקב יוסף, הרי אני תופס כלו. והנה מאחר שהתורה והמצות נאצלו מעצמיותו ית' שהוא אחדות האמיתי א"כ בשמקיים מצוה אחת על מכונה ובאהבה שהיא הדבקות בו ותפס במצוה זו חלק האחדות, א"כ כלו בידו כאלו קיים כל המצות שהם כללות אחדות פרצוף שלם כביכול 12). „מצות בטלות לעתיד לבוא" 13), אמרו בעלי התלמוד, אז „לא יהי' המצות בלבוש הגשמי רק ברוחני והמצות מצדן הגשמי יהיו בטלות" 14). „גם עתה, בימינו, לו נמצא איש שיהיה ראוי לכך היה פטור מן המצות המעשיות" 15).

העבודה לאלהים, המצות המעשיות, הן רק אמצעי לבוא על ידיהן למדרגה נאצלה, רוחנית, „מדרגת אהבה". „עיקר ותכלית כל התורה והמצות

---

1) תולדות י"י עקב. 2) שם נח. 3) שם ישלח. 4) שם ויגש. 5) שם עקב.
6) שם בהקדמה. 7) שם נח. 8) פורת יוסף דרוש לש"ת תקכ"ז. 9) תולדות י"י לך.
10) שם פקודי. 11) מובא בשמו בתשואות חן לר' גדליה מלינין האזינו. 12) תולדות י"י יתרו. 13) נדה ס"א. 14) תולדות י"י בהקדמה. 15) שם בראשית.

ועבודת התפלה כדי לבוא למדרגה ל א ה ו ב את השי"ת ולדבק בו" 1). ולזאת יוכל לבוא ע"י „הכוונה והמחשבה שהיא פנימי" 2). ו„בשמק שר ומדבק מחשבתו בו ית' א"כ כל רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו גרורין אחר המחשבה" 3).

ז.

ר' יעקב יוסף אשר אהב כל כך את הרוחני שבכל דבר הזהיר את חסידיו להיות בעלי מדות טובות וישרות, להשתדל בכל האמצעים „להסיר מדות רעות שמצד התולדה מכח חלק הרע שבד' יסודות ארמ"ע ולקנות מדות טובות עד שיהיה כגמול עלי אמו כאלו נולדו עמו מבטן אמו" 4). מי „יעלה בהר ה'—נקי כפים וכר לבב. כשם שאדם הרוצה לעלות על ההר משליך ממנו מלבושיו הכבדים וכל דבר כבד, כן הרוצה לעלות' על דרך ה' צריך להשליך מנפשו כל חטא ועון ויהיה נקי כפים ובר לבב" 5), ואז כאשר יטהר את נפשו מחטא ועון יהיה מאושר גם בחייו החמריים, כי „מן גלות הרוחני בא גלות הגשמי" 6).

הוא היה בעל השקפה אופטומית ויעץ את האדם להסתכל בכל דבר רק בעין טובה. אין לך דבר רע ומגונה בעולם, „גם שרואה אתה באיזה אדם שום דבר מכוער יתן לב שגם שם שורה שמו יתברך דלית אתר פנוי מניה" 7). מטעם זה „אל תהי בז לכל אדם אפילו אדם בליעל, שלא תאמר שהוא עבד מורד באדונו, כי גם הוא עושה רצונו ית'" 8). „כמו שיש אדם בקדושה כך יש אדם בקליפה וכו', ושמא תאמר שאין לעולם צורך בו שהוא עבד מורד באדונו וכו' אך באמת זה אינו כי יש לעולם צורך בו" 9), גם „מעשה הרשעים המה כסא למעשה הצדיקים" 10).

דברים נוחים ורכים כאלה לעומת המקילים בעבודת ה' נוכל לשמוע רק מפי איש אשר החסידות הבעשטני"ת, הנובעת אהבה וחסד, נר לנתיבותיו. לא כן הרבנות היא כופה הר כגיגית על האנשים כאלה ותקציב להם מקום במדור הגיהנם.

גדולה בעיניו מדת הענוה, „שורש כל העבירות הוא מחמת הגאוה" 11). מדת הענוה היא הבסיס למעלות החכמה ועושר וגבורה שרק אז נחשבו למעלות ומתנות משא"כ בלא ענוה נחשבו לחסרונות" 12).

גם בעבודת ה' הוא מבקש ענוה ו„אל ישתדל להשיג יותר מכפי יכלתו, לא יכנס אדם לפנים ממדרגתו" 13), בלאט, בהצנע, בהדרגה. „מי שירצה

1) תולדות י"י ואתחנן. 2) פורת יוסף דרוש לש"ת תק"כ. 3) תולדות י"י חיי שרה. 4) שם תולדות. 5) שם ויגש. 6) שם פקודי. 7) שם חיי שרה. 8) כתונת פסים ויקרא. 9) שם. 10) צפנת פענח תרומה. 11) תולדות י"י בא. 12) פורת יוסף דרוש לשבה"ג תקכ"ה. 13) תולדות י"י שופטים.

לעלות בהר ה׳ יעלה בסולם בגמטריא סיני, בהדרגה״ 1). היא לועג לאלה המתחסדים המשתדלים לעשית פרסים לקדושתם וחסידיתם: „רוצה להשתמש בתגא לעשות מנין לעצמי בשבת שהוא לכבוד ולתפארת שידעו שהוא איש נכבד ושיש בו יראת שמים״ 2).

לפעמים, אמנם, צריך גם בענוה „מדה בינונית והיא צירך גבוה מאד, כמו ששמעתי ממורי שרוב ענותנותו של האדם גורם שנתרחק מעבודת השי״ת שמצד שפלותו אינו מאמין כי האדם גורם ע״י תפלתו ותורתו שפע על כל העולמות וגם המלאכים ניזונין ע״י תורתו ותפלתו׳ 3). כמו כן „מי שהוא ראש ומנהיג הצבור לא ישפיל עצמו בקצה האחרון שלא יתבזה ויהיה מרמס לרגלי עמי הארץ ולא יהיו דבריו נשמעים׳ 4).

כשם ששנא את הגאוה כן שנא את ההתרפקות וההכנעה לבני אדם. האדם צריך איפוא להשתדל „שלא תהיה פרנסתו באופן שיצטרך להיות נכנע וחונף לבני אדם, כי החונף גרוע מעובד הצלמים״ 5), וזאת יוכל רק ע״י הסתפקות במועט „שהוא תכלית המאושר״ 6).

ר׳ יעקב יוסף אשר היה לפעמים כרוך אחרי האר״י, נותן היתרון לשתיקה 7). „השגת החכמה, תלמד שטת האר״י, תנאי הראשון: צריך למעט דבורו ולשתיק כל מה שיוכל כדי שלא להיציא שיחה בטלה״ 8). שטת הבעש״ט אחרת תלמד: „השם יתברך, היה הבעש״ט אומר, רוצה שיעבדוהו בכל האופנים, והכונה כי לפעמים אדם הולך ומדבר עם בני אדם ואז אינו יכול ללמוד וצריך להיות דבוק בהשי״ת וליחד יחודים. וכן כשאדם הולך בדרך ואינו יכול להתפלל וללמוד כדרכו וצריך לעבוד אותו באופנים אחרים, אל יצער עצמו בזה, כי השי״ת רוצה שיעבדוהו בכל האופנים, פעמים באופן זה ופעמים באופן אחר, לכן זמן לפניו לילך לדרך או לדבר עם ב״א בכדי לעבוד אותו באופן זה״ 9).

והאדם צריך לזכך ולטהר את המחשבה שלו. המחשבה הטהורה, הזקוקה מכל שמץ מגונה, מרוממה את האדם. לפעמים „מרוב דבקות נפשו בזאת המחשבה באה אליו השגה כדמות נבואה קטנה״ 10).

השקפה מיוחדת לו אדות המחשבה בכלל: בדברים הנוגעים במחשבה כגון הרהורי תשובה שבאין אפילו לאדם רשע והיינו מצד התעוררות העליון והם מצד התפשטות הבת קול שמכריז בכל יום: „שובה בנים שובבים״. כמו כן בנוגע למחשבה רעה. מטעם זה „אין עונש על המחשבה דקי״ל מחשבה רעה אין הקב״ה מצרף למעשה והיינו מטעם הנ״ל, כי יש לו התנצלות כי

---

1) תולדות י״י בהר. 2) שם עקב. 3) שם תולדות. 4) פורת יוסף דרוש לשבה״ג תקכ״ה. 5) תולדות י״י נח. 6) שם שמות. 7) שם בהקדמה. 8) הקדמה לעץ חיים. 9) צואת הריב״ש. 10) תולדות י״י חיי שרה.

מלמעלה באה לו" 1). בדבריו אלה הולך בעקבות רבו הבעש"ט שאמר: „למעלה אין אומר ואין דברים רק עולם המחשבה" 2), והיא, הבת קול, היוצאה בכל יום מהר חורב, שאמרו בעלי האגדה 3), ו„אם יטה אוזן לשמוע קול הקריאה והכרוז אפשר לכל אדם שישמע והיינו במחשבה" 4). באופן כזה הוא מפרש: „ויקרא אל משה, ר"ל קול הקריאה והכרוז מן הקב"ה שהיא התורה מגיע אל משה" 5), פירוש המעורר לחשוב ולמצוא בו נצוץ בקורת...

ח.

המחלוקת והרדיפות מצד המתנגדים לא רפו גם אחרי מות ה„מגיד" ומצד החסידות לא נמצא איש שיעמוד בפרץ ויגין על כבודה. החסידות היתה אז בסכנה גדולה: מחוץ רדיפות וחרמות, ומבפנים התפוצצות הכחות והתפרדות האחדות: המרכז הרוחני של החסידות שהיה עד כה במעזיריץ ואשר משם יצאה התעמולה החזקה להסתדרות החסידותית ברוסיה ובחו"ל, בטל עתה אחרי מות המגיד ונתפרדה החבילה. הקשר החזק שהיה בין תלמידי ה„מגיד" שרעיון אחד, רעיון החסידות, קשרם ואגדם יחד לעבוד לטיבת האחרונה, הקשר החזק הזה נפרד וכל אחד נסע לארצו ולעירו ובנה לו במה בפני עצמו. ובליטא עצמה אשר בימים הראשונים עשתה החסידות שמה חיל וגם בעיר ווילנא עצמה, מקום איביה היותר מסוכנים, פלסה לה החסידות נתיב שם, אחרי אשר התחילה המחלוקת, נכרה חולשת השפעת החסידות במדה מרובה: החסידים הליטאים שהיו סמוכים למקום מערכת המלחמה סבלו מן הרדיפות הרבה יותר משאר החסידים בוואלין ובאוקריינא, ומנהליהם הצדיקים: ר' מנחם מנדל מוויטיבסק, ר' אברהם קוליסקער ור' ישראל פוליצקער, תלמידי המגיד, במצאם כי אין להם תקומה בליטא ואי אפשר להם לעבוד לטובת רעיון החסידות משאת נפשם הוכרחו לעזוב את ארץ מולדתם ועמהם עוד מאות חסידים המאמינים בהם ובתורתם ויתישבו בארץ ישראל 6).

המתנגדים הביטו על כל זה ונהרו. המה חשבו כי עוד מעט ויהיה „קץ הפלאות", עוד מעט ותהיה תבוסת החסידות שלמה ותכחד כלה מן הארץ והיתה כלא היתה.

אבל שמחתם היתה עד ארגיעה. בשנת תקמ"א הוציא ר' יעקב יוסף לאור את ספרו „תולדות יעקב יוסף". הדפיסו במדזיבוז „העיר הקדושה", בדפוס חסידי בלא שום הסכמה מרבנים. דבר זה כשהוא לעצמו די היה אז

1) תולדות י"י אמור. 2) כתר שם טוב. 3) ברכות. 4) תולדות י"י ויקרא. 5) שם. 6) עיין מאמרי החסידים בא"י" השלח כרך ה'.

לעורר חמת נקם בין ה„למדנים" 1) .

הספר הזה, הראשון בספרות החסידותית הבעשטני"ת, אשר בלא שום התחכמות והעלמה לוחם הוא מלחמת החסידות ומקנא את קנאתה ויחד עם זה רודף את הרבנות העתיקה ומשליך בוז וקלס על הרבנים והמפלפלים — הספר הזה בצאתו לאור עורר התרגשות עצומה בין המתנגדים. המתנגדים שחשבו כי אפס כל כח החסידות ווימיה ספורים, נוכחו עתה לדעת כי לא כן הוא, עתה ראו משיגתם כי כחה הפנימי של החסידות חזק ומלא עסים חיים וכשרון פריחה. רעיון שיצר ספר ענקי כ„תולדות יעקב ייסף" לא רעיון רוח והבל הוא שדי לבטלו ולהעבירו מן הארץ בהרמות וגדופים.

ראשי המתנגדים, הרבנים והלמדנים, מלבד אשר מצאו את עצמם נעלבים ע"י הדברים החרופים שכתב נגדם המחבר, אם כי לא קרא להם בשמם המפורש, אבל כל אחד ראה את תמונתו בדבריו, ונפקחו עיניהם לדעת כי החסידות אשר היתה עד כה נרדפת נהפכה עתה לרודפת — לבד זאת מצאו בספר הזה דברים כאלה, שראו בהם הריסה וכפירה לאותה היהדות שהיתה קדושה בעיניהם ומצאו בו אויב יותר נורא ומסוכן מבה„מגיד" עצמו. המה ראו בספר הזה כח אגיטציוני גדול ועצום לטובת החסידות ולרדיפת הרבנות, כי עתה יכולים אלפי אנשים מקרוב ומרחוק לקרוא את הדברים הנדפסים והנפוצים באלפי אכסמפלרים. ואם עד כה היתה החסידות כעין „דבר סתר" 2), והמאמרים וה„תורות" של הצדיקים היו נמסרים רק ליחידי סגולה הנאמנים בברית החסידות ולאו כל איש זוכה לזה, הנה עתה נעשתה החסידות מפורסמת וגלויה לכל איש. ואם עד כה לא היה שם הבעש"ט, אבי החסידות ומחוללה, מפורסם כל כך לרבים, טעו בו לחשוב אותו לאיש פלאים העוסק בסגולות, הנה ע"י הספר הזה, המביאו קרוב לשתי מאות ושמונים פעמים בשם מורי, נתפרסם שם הבעש"ט לאיש הוגה דעות עיוניות ומוסריות. לבד זה הוסיף ר' יעקב יוסף לספר קדושתו של הבעש"ט וגדולתו. הוא ראה בחזון לבו, כי הבעש"ט „עשה עליות נשמה וראה איך מיכאל אפוטרופסא רבא דישראל המליץ עבור ישראל שכל חוב שלהם הוא הכל זכות" 3). ובאשר כל אחד בזמנו שאל: אצל מי למד הבעש"ט ואצל מי קבל רזין דאוריתא? ויבא ר' יעקב יוסף ומגלה את הדבר: „אחיה השילוני שקבל ממשה רבנו ע"ה והיה מיוצאי מצרים ואח"כ מבית דינו של דוד המלך ע"ה והיה רבו של אליהו הנביא ורבו של מורי זלה"ה" 4).

כל הדברים האלה, פגיעת כבודם מעבר מזה, ופרשת קדושת הבעש"ט לפני העם ופרסום החסידות מעבר מזה, עוררו את המתנגדים עוד ביתר עז

1) עיין וואסחאד 1890 חוברת א' מאמרו של הח' דובנאוו; 2) עיין שם חוברת ז' במאמרו של הנ"ל. 3) תולדות י"י בסוף. 4) שם בלק.

מבשנת תקל"ג זמן החרם הראשון להחסידות ומחזיקיה. כדאי להעתיק פה דברי רב, מתנגד קנאי אחד 1), בימים ההם, משנת תקמ"א, נגד הספר „תולדות יעקב יוסף" ויתר ספריו, למען דעת התרגשות המתנגדים אז בצאת הספר הזה לאור:

„שמעו אלי רודפי צדק בני יעקב כולכם, קרעו לבבכם ואל בגדיכם, וקחו מזמרת הארץ בכליכם, ראו אנכי ניתן לפניכם ספר כריתות צורריכם, ואגרת הקנאות קחו בידכם, כי תצאו למלחמה על אויביכם, ספר המקנא וחרב פיפיות, ולקחתם לכם פתשגן הכתב ותנצחו הצר הצורר אתכם, ואל שדי יתן לכם רחמים על הרעה שנעשה בימיכם, נכתב ונחתם ולמשמע אזן דאבה נפשיכם. ועל דבר הספר שהגיע לארצכם בחדש מנחם תקמ"א לספירותיכם שחיבר הרב דק' פולנאה יעקב יוסף ואיבותו ומהותו מוסרים וחידושים שדורשים לפי דרכם בתורה בכלפ' בסעודה ג' בשבת והוא דרך חדשמה שלמוד וקבלו מרבם הנקרא ישראל בע"ש ועליו כתוב שמעתי ממורי. וקבלו עליו שרבו היה אחיה השלוני, ומגמתו להסית ולהדיח כל ישראל ללכת בדרכם ולא ילכו עוד בדרך התיה"ק ודרך קדמונינו ז"ל, ועיקרם מיוסד לבטל עסק תורה והתמדה בין בנגלה בין בנסתר, כי אמרם שלא לצירך כלל, רק לפי שבלו יתהלל איש נעות (נעוה?) לב, ויסתכל ברע כל היום ולהחליפו בטוב 2) וקרא שם הספר הזה בית יעקב יוסף, בלי שום הסכמה כלל.

ואעתיק לכם קצת מאמרים אפס קצהו תראה, כי עצמו מספר המאמרים הראוים לשרפה. והוא פ' ויצא: תענית פ"ג, לעולם יהיה אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז, פי' הספר הנ"ל: לא ירגיל להיות מתמיד בלמודו, רק יתערב עם בני אדם ולא ילמוד כלל, כי הלמוד מביא לידי גדלות. ולא ידעתי לצדד בזכותו, כי הוא היפך מפירוש האמת שקאי על בינת האדם מחמת דעה גסה להתגאות מחמת הלמוד הרבה לבזות אדם מכוער, ופירושו נגד התורה שאמרה והגית בו יומם ולילה ונגד חז"ל שהפליגו שהתורה נגד כולם ושלא לילך ד"א בלי תורה. ומקרא מלא הוא: גם מתרפה במלאכתו אח הוא לבעל משחית.

---

1) העתקות מכ"י „שבר פושעים" אשר הואיל החכם הנכבד מר שמעון דובנאוו לשלוח לי, ואני נותן לו את תודתי בזה. „הכ"י הזה, כותב אלי הח' הנ"ל, הנקרא בנוסח אחר בשם „זמרת עם הארץ" (שתי הנוסחאות נמצאות בידי בהעתקות שנעשו למעני מגופי הכתב או לכהפ"ח מהעתקות ראשונות) הוא כעין חלק שני להספר „זמיר עריצים" האחרון משנת תקנ"ח ומחברו הוא ר' דוד מאקאוו אחד מגדולי הקנאים שנלהמו אז נגד החסידים". עיין במאמרו Религіозн. борьба בוואסחאד 1893 ס' 3 עמוד 92-95.

2) עיין בפרקים הקודמים.

גם למשמע אזן דאבה נפשנו, שהקול עולה כפעמון ארות איש אחד מכת שלהם ימ"ש ליב כהן צדק לאל אחר הס"מ, ואמר בפני כל עם ועדה בזה"ל: רצונך לעשות חפצתי רבש"ע, אבל מה אעשה ותירתך בתוך מעי, הגמרא מונחת בתוך מעי, בשביל הגמרא שלמדתי איני יכול לעשות רצין הבורא. כל השומע תצילנה שתי אזניו.

עוד בפ' ויצא: על מה תוכו וכו' דרשי חז"ל אלו ת"ח המכתתים רגליהם ללכת מעיר לעיר, ופי' הנ"ל: על מה תוכו ללמוד תורה בישיבות, הלא בזה עוד תוסיפו סרה. ואף אם נצדר בזכותם שהם כונו ללומר תורה שלא לשמה רק להתגאות, הוא ג"כ נגד חז"ל שאמרו לעולם ילמד אדם וכו' והמאור שבה מחזירו למיטב ומכש"כ שאינו מוסיף סרה".

אח"כ מוצא מחבר האגרת מינות נוראה בענין העלאת מחשבות וניצוצין ממטה למעלה, ומפלפל בזה. סוף המ:תב חסר בטופס שלפנינו, או יותר נכון הוא עולה ומתערב בדברי הויכוח של מחבר הכ"י „שבר פושעים" נגד החסידות [1].

נוסח אחר מאגרת זו נמצא בכ"י „זמרת עם הארץ", אבל הוא כנראה עוד יותר רחוק מגוף הכתב ובאו בו דברים רבים נוספים ממחבר כתב היד. ממחבר זה נמצאים במקומות שונים ב„שבר פושעים" מבטאים קשים נגד ספרי ר' יעקב יוסף, כמו: „ספר צפנת פענח, כלו שוא ורעות רוח, אין טעם ואין רוח... שם ידו הדה, בשקריו אשר בדה, ולשונו חרב חדה... שם גלה מה שבלבו טמון כאחד מעשרת בני המן"... „נקטה נפשי בחיי מנדון הספרים החדשים אשר חוברו מחכמי חרשים ונבוני להשים: הספר תילדות יעקב יוסף וצואת ריב"ש וס' נועם אלימלך ולקוטי אמרים... מצאתי כי הם ספרי מינות ונזרקה בהם מינות"...

עוד נמצא שם: „... כי בבירור לא נודע לנו מי זה האיש ישראל (בעש"ט) מה היה לו, וגם חיבור או ספר לא הניח בין קהל עדת ישראל, אך תלמידו יעקב יוסף כתב עליו שהיה תלמידו של אחיה השילוני".

מכל הדברים האלה נראה את הרעש והשאון שהסב הספר תולדות יעקב יוסף ועד כמה הכאיב לבות הלמדנים המאובנים בליטא.

יותר מכל עורר הספר הזה חמת ה„גאון" מווילנא. הוא, אשר ישב כלוא בתוך ד' אמות של הלכה כל ימיו, הוא אשר חוזה בהתמדת הלמוד התלמודי חזות הכל ובה ראה אושר העם הרוחני, והנה פתאום הופיע ספר

---

1) הח' דובנאוו במכתבו אלי.

המטיף בשם החסידות שנואת נפשו מאז, כדברים האלה : „ל א י ר ג י ל ה א ד ם להיות מתמיד בלמודו תמיד" 1). הדברים האלה לבדם דים היו לעורר חמה בלב הגר"א ולהוציא גזר דינו של הספר לשרפה. בעיר ברודי נשרף הספר הזה בגזירת הרבנים משם, אשר דברי הגר"א היו כאורים בעיניהם, לא רחוק מבית החסיד ר' מיכל 2) מזלאטשוב, כדי להכעים את האחרון, ובעוד מקומות רבים הועלה הספר על המוקד. הפנטסיה של החסידות מתארת את הרעש שהיה ב„עולם העליון" בעת אשר נגזר פה מתחת לשרוף את ה„תולדות יעקב יוסף". הצדיק ר' מיכל מזלאטשוב בא אל ההיכל העליון „ברעש גדול ובזעקה גדולה על זה שרוצים לשרוף הספרים" של ר' יעקב יוסף. הוא טען „הלא גלוי וידוע לפני משאו"ה [מי שאמר והיה העולם] שלא לכבודו עשה ח"ו כ"א לכבוד ה' ולתורתו ית'". אח"כ „עלה להיכל" ר' יעקב יוסף בעצמו „וצעק וזעק בבכיה ובקובלנא רבה על זה שרוצים לשרוף ספריו". לבסוף „נשמע קול רעש גדול אשר ממש רעשו כל העולמות והכריזו : פנו מקום ! כי הבעש"ט בעצמו בא אל ההיכל" 3). הרב בא לבקש על ספרי תלמידו. הבעש"ט לא יכול לשבת במנוחה ב„גן עדן" בראותו אשר ספרי תלמידו, אשר עשו דרך לדעותיו והפיצו את החסידות ברבים, נשרפו בחוצות.

והגר"א לא הסתפק בשריפת הספר בלבד, הוא ידע כי לבער אחר הספר הזה עד תמו זהו דבר בלתי אפשרי ויאמר להכות בחרם עוד הפעם את החסידות. וכדי ליתן להחרם החדש יותר תוקף ועוז, חרם שישמע בו הד קול האומה, הכלל, בחר בשעת יומא דשוקא בעיר זעלווע, אשר שמה התאספו מדי שנה רבנים הרבה וראשי הקהלות להתיעץ על צרכי הכלל ולהכריז אח"כ בקהל את החלטותיהם. הגר"א וסיעתו : הבד"צ ונשואי העדה, כוונו בשעה זו וישלחו שמה את כתב החרם החדש ע"י שני משולחים, נחתם ביד הגר"א בזה הלשון : „ואף שאין מדרכי לצאת חוץ מגדרי, עכ"ז ל ע ת ה פ ר ו ת ו ר ת ו עת לעשות וכו' לכן גם אנכי אבוא על החתום יום כ"ד מנחם תקמ"א לפ"ק נאום אליה במהורש"ז זללה"ה" 4) — כדי שגם הרבנים וראשי הקהלות שהתאספו שמה יתנו גם הם ידם אליהם. וכן היה, כי מי יעיז לצאת נגד הגר"א ולדחות את הדבר שהוא חפץ בו ? על החרם החדש הזה חתמו את ידם הרבה רבנים וראשי קהלות רבות ונכבדות. שמה נגמר ביום ג' אלול שנת תקמ"א ונשלח לקהלות שונות לקיים מה שכתוב בו. החרם החדש הזה הצטיין מן הראשון בטון יותר עריץ וברדיפות יותר גדולות. אם בראשון החריםו רק את החסידות ובחסידים עצמם לא נגעו לרעה, הנה בחרם השני

1) תולדות י"י ויצא, מסעי. 2) עיין וואסחאד 1890 ס' ז' מאמרו של הח' דובנאוו. 3) שבחי הבעש"ט דפוס קאפוסט תקע"ז. 4) עיין קריה נאמנה דף 138.

רדפו את החסידים עצמם וידמו לעשות עמהם כלה 1), כי הס' תולדות יעקב יוסף פקח את עיניהם, כי דבר להם עם מפלגה גדולה ועם שטה מסוימת ההולכת ומושכת את הלבבות וקובעת לה מקום בחיי העם. המתנגדים חשבו כי עתה אחרי החרם החדש החזק הזה יעקרו בפעם אחת את הכל, ולא ידעו כי „חרם" כזה פועל רק את ההפך. לא ב„קול תרועת שופר והדלקת נרות" יכולים לדכא את הרוח, לא בדברים שנונים כחצים יכולים לשרש את האידיה מלבו, של איש פרטי ומה גם מתוך מפלגה גדולה כאשר היתה אז מפלגת החסידים. ולמען תת מושג קל מן החרם החדש, אעתיק פה דברים אחדים ממנו:

„רדו לעמק יהושפט לעומקא דדינא לבער הקוצים מכרם ה' צבאות כל בני ישראל להדפם ולרודפם ברדיפות מלאות הזעם, להחרימם ולעקור שרשם בנפשם ומאדם, לעקור אותם ולשרש אתהם כדין ע"ז. צא תאמר להם, הכנס אל תאמר להם, המה הקהל מורידין ולא מעלין לדכאם ולמוגגם כמיץ לפני מים ולהתאמץ להפרידם איש מאחיו לבלי יתחברו ויתקשרו יחד חבר בוגדים ומנגדים נגד דת תוה"ק, ובכל מקום שהם מצוים לשלחם מן המחנה כדין צרוע וזב. את כל אלה יאות לנו למיעבד להון, וכך היא חובתנו ויפה לנו וכו' לבלי ישים לדרך פעמיו לכת חבורתם להתחבר עמהם, ולעמוד בקהל עדתם או לאכול משחיטתם ולבוא בברית עמהם וגם שלא לשנות מנוסח אשכנזים למנהג ספרדים" 2).

מוחרמה ומנודה עומדת לפניני מפלגה גדולה בישראל, ע"י האנשים אשר לקחו להם עטרת ראשי האומה ומנהיגיה, באשר ידעו היטב את דרכי התלמוד ונתיבותיו, באשר ידעו היטב לפלפל על כל קוץ וקוץ ועל כל תג ותג, באשר ידעו לעייל פילא בקופא דמחטא — בגלל כל אלה חשבו את עצמם לטובי האימה שיש להם הכח לרדוף באף את אנשים אשר לא חללו את הדת, לא הטיחו דברים כלפי מעלה, כי אם חשבו אחרת ממה שחשבו הם, והכניסו מעט זהרה, מעט חיים אל חשבתם ואל חייהם התפלים, המעציבים. התמונה השחורה הזאת תזכירנו את החרם באמשטרדם, חרם שפינוזה, אשר אחדים מדברי החסידות הבעשטני"ת העיונית מתאימים כל כך לדבריו... כמו שם כן פה קול השופר של ה„חרם" היה קול קורא במדבר והחרם בעצמו נשכח כמת מלב והאידיה עשתה את שלה: פלסה לה נתיב ורכשה לה נפשות לאט לאט, אבל בהתמדה בלתי נפסקת....

1) עיין וואסחאד 1890 ס' ח' מאמרו של הת' דובנאוו. 2) נוסח החרם הזה נדפס בשלום על ישראל ח"א.

ובכל הרעש והשאון הזה הסב הספר „תולדות יעקב יוסף" .

ור' יעקב יוסף ראה מה שהסב ספרו זה ולא זע ולא חת, הוא הוסיף להדפיס את ספריו: „פורת יוסף", „צפנת פענח" 1) . הספרים האלה נכתבו ברוח יותר מתונה נגד הרבנים וראשי הדור . כנראה היתה עליו יד המחלוקת להשבית מריב, אבל מדרך החסידות לא חדל אף רגע . בספרים האלה הוא מבצר את החסידות כבספרו הראשון „תולדות יעקב יוסף", וגם בהם הוסיף להשתמש בדברי מורו הבעש"ט פעמים רבות, גם בהם הוסיף לספר ע ד רוב גדולת מורו ופרשת קדושתו, לאמר: „הבעש"ט ראה מרחוק ושמע הברוזין כאשר נתברר לאמתו" 2) . ובכתובים הכין ספר גדול על ש"ס 3), כנראה ג"כ בחסידות, אבל לא הספיק להדפיסו כי קדמהו המות .

ובשעה שמעבר מזה קדמו המתנגדים את הספר „תולדות יעקב יוסף", ברעש ושאון ובחרפות וחרמות. קדמוהו ראשי החסידים בתרועת ששון ושמחה. המה מצאו בו את היסוד והשורש להחסידות כלפי פנים ומגן וצנה כלפי חוץ. ר' פנחס מקוריץ, אחד מן החסידים היותר מצוינים בימים ההם, ואשר לא הרכין ראשו אף לפני הבעש"ט 4), ורק כחבר וידיד היה להאחרון — כותב ע"ר הספר הזה, כדברים האלה: „לא היו עדיין ספרים כאלה בעולם, כי היא תורה מן השמים" 5) . ונעשה לאוטריטט היותר גדול ונאמן לספרות החסידות וממנו ניזונה החסידותית עד היום .

האגדה מספרת איך השתדל ר' יעקב יוסף בעצמו להפיץ את ספרו ברבים, הוא ידע כי גורלה של החסידות תלוי בו: ר' יעקב יוסף בא עם ספרו לברדיטשוב למכרו, אבל הקונים היו מעטים, ויתרעם ר' יעקב יוסף ע"ז. ר' זאב מזיטאמיר תלמידו של ה„מגיד" הרגיש כי קטרוג גדול נתעורר עי"ז למעלה על העיר ההיא וצרות גדולות תבאנה עליה, ויסע תיכף לברדיטשוב ויקנה מאת ר' יעקב יוסף מאה אכזמפלירים, ונחה דעתו. ר' זאב אמר לו: „מדוע כה התרעמת? די לעבד להיות כרבו, גם הקב"ה בכבודו ובעצמו סבב עם תורתו לכל העמים ולא קבלוה ממנו" .

בערך שנת תקמ"ב נפטר ר' יעקב יוסף בפולנאה ונקבר אצל חברו ר' יהודה ליב „המוכיח" מפולנאה, אשר ר' יעקב יוסף מלא את מקומו אחריו, ובית חומה אחד לשניהם, וזה נוסח מצבתו 6):

---

1) ספרו „כתונת פסים" יצא לאור אחרי מותו . 2) צפנת פענח וארא . 3) תולדות י"י קדושים . 4) עיין מאמרי „ר' פנחס מקוריץ" השלח כרך ט"ו . 5) מדרש פנחס . 6) תודתי נתונה למר מנדל ביבר מאוסטרהא אשר נעתר לבקשתי ויסע לפולנאה ואחרי רוב עמל העתיק את נוסח מצבת ר' יעקב יוסף אשר אני מדפיס פה יחד עם תקוניו של הנ"ל .

. . . .

איש חי ר' פ' [רב פעלים] חסיד

ועניו איש אלהים

קדוש יאמר לו

. . . .

הרב דק' [דקהלתנו] הגאון מ'

אד' מו' יעקב יוסף

ב"מ צבי כ"ץ בע' המ' [בעל המחבר]

ספר תולדות יעקב יוסף

וס' פרת יוסף

. . . . . . צפנת פענח

. . . .

. . . .

מסורה בפי אנשי העיר פולנאה אדות מקום קברתו של ר' יעקב יוסף: אחרי מות ה„מוכיח" קנה לו „בעל בית" אחד „מקום" סמוך לקברו. „בעל הבית" הלך בכל יום והתפלל על „מקומו" ואמר תהלים ותחנות שונות והקיף את המקום במטבעות וחלקן אח"כ לצדקה. כן עשה כמה שנים. ר' יעקב יוסף הלך פעם אחת לבית הקברות וראה ה„מקום" הזה, ויבחר בו לחצוב לו קבר. וכאשר השיבו לו כי כבר נמכר לבעל בית אחד קראהו אליו ויפצר בו שיתן לו את המקום ההוא. הבעל הבית לא נתרצה אליו ורק באופן שאחרי מותו ישכיבהו אצלו. הוא הבטיח ע"ז. אחרי מות ר' יעקב יוסף בנו אנשי העיר בית חומה לקברו יחד עם קברו של המוכיח ולא נשאר מקום פנוי עוד. לאחר שנים מת בעל הבית, קודם מותו אמר להחברה קדישא שילכו לקברו של התולדות ויזכירוהו את הבטחתו. המה הביאו את המת סמוך לציון בעל התולדות והזכירוהו דברי בעל הבית קודם מיתתו. ותיכף נתרחב המקום בין קברו של ר' יעקב יוסף ו„המוכיח" ויקברוהו שמה ואח"כ חזר המקום להיות כמו שהיה וקברו של ר' יעקב יוסף נתקרב אל קברו של ה„מוכיח".

ר׳ יעקב יוסף מת, גבור החסידות ירד אלי קבר שבע רוגז וצרות מחמת הרודפים אותו ואת יצירותיו. אבל גם שם בקברו לא נח ולא שקט; גם אחרי מותו התחדשו הרדיפות אחרי ספריו, ואם כי שבארצנו שקטה מעט המהומה עד שרבים חשבו כי ה„חרם" היה כלא היה, הנה בחוץ לארץ התגברה התנועה נגד החסידות ובראשה עמד הגאון ר׳ יחזקאל לנדא בעל „נודע ביהודה". הגאון הזה אשר בהרבה הוא דומה להגר"א מווילנא ובמחלקותם של ר"י איבשיץ ועמדן היה הוא על צד האחרון, הוא ראה בהחסידות מה שראה עמדן והנוטים על צדו בר"י איבשיץ וחבריו. ובאשר את החסידים עצמם לא ראו עיניו, כי בשבתו בפראג היה רחוק ממרכזם, כלה אפו וחמתו בספרי ר׳ יעקב יוסף שהמה היו אז כמעט ספרות החסידות כלה, וכמו הגר"א כן הוא דן אותם לשרפה. האגדה מספרת שר׳ יעקב יוסף בא בחלום לתלמידו ר׳ יעקב שמשון משפיטיווקע שיסע לפראג לתבוע את עלבונו מידי ר׳ יחזקאל לנדא. אחרי רוב נדודים בא לפראג. הוא בא לבית ר׳ יחזקאל בשעה שהיה מוקף מתלמידיו הרבים ומתפלפלים בקוצו של יוד, בתיר עני מחזיר על הפתחים. החסידית מספרת כי לא כל כך בנקל קבל ר׳ יחזקאל את העני הזה. הוא מצא אותו למבלבל את מוחו ומפריע אותו ואת תלמידיו מלמודיהם, אבל ה„עני" חלק לו עוקצים וחידודים ויראהו לדעת כי למודיו אינם „לימוד לשמו". כי אם צעצועים והתפארות, גם הראהו לדעת כי גם הוא, לכשירצה, יודע לפלפל ולעשות „מטעמים" ולא נופל הוא מהם בידיעותיו התלמודיות. לבסוף התודע אליו, לאמר: „אני זעירא דזעירא דמן חבריא מתלמידי הרהצ"ק מפולנאה", בעל מחבר ספר תולדות יעקב יוסף, וממני יוכל הרב להבין גודל חריפות ובקיאות תלמיד הבינוני ומשנינו יוכל להבין גודל חריפות ובקיאות תלמיד המובהק שלו ומכלנו יוכל להבין גודל חריפות ובקיאות קדושת הרב הגאון בעל מחבר ספר תולדות יעקב יוסף [1]. אח"כ החלו הויכוחים בינו ובין ר׳ יחזקאל אדות החסידות בכלל ואדות ספרי ר׳ יעקב יוסף בפרט. ביותר התפלא ר׳ יחזקאל על דברי ר׳ יעקב יוסף אלה: „כדי שיוכל להעלות מדרגה תהתונה אל העליונה צריך שיחבר עם מדרגה ההיא" [2]. הרב משפטיווקע השיבהו: עד שאתה מתפלא על רבי בעל התולדות עליך להתפלא על משה רבנו אשר הוא היה הראשון שהורה דרך כזו: „בשעה שעשו ישראל אותו מעשה, אומר ר׳ נחמיה במדרש רבה [3], עמד לו משה מפיים את האלהים, אמר: רבון העולמים עשו לך סיוע ואתה כועס עליהם. העגל הזה שעשו יהיה מסייעך, אתה מזריח את החמה והוא הלבנה, אתה הכוכבים והוא המזלות וכו׳. אמר הקב"ה משה אף אתה טועה

1) דברי נועם. 2) תולדות י"י יתרו עיין לעיל. 3) פרשה תשא.

כמיתם והלא אין בו ממש, אמר לו א"כ למה אתה כועס על בניך". הלא רואה אתה כי משה רבנו אשר „לא קם כמוהו" בחפצו להמליץ טוב על ישראל ולהעלותם למדרגה יותר עליונה, היה מרשה לו להוריד את עצמו למדרגה תחתונה כזו ולדבר דברים כאלה, דברי חרוף וגדוף למעלה [1]. לבסיף, מסיימת האגדה, נצח ר' יעקב שמשון את ר' יחזקאל, וזה האחרון „לקח תיכף הספר תולדות יעקב יוסף מתחת כפות רגליו אשר היה מונח שם והגביהו ונשקו בפיו" [2].

1) שמועות טובות. 2) דברי נועם.

שמואל אבא הארארעצקי.



מלואים

להמאמר „רב דוסא ברב סעדיה גאון".

עמוד 46 הערה 13. מלבד השיר „גבר זמן וירד ביהושע" נמצא עוד מכתב אחד כתוב בחרוזים מרבי יהודה הלוי לר' יהושע בן דוסא ונדפס בדיואן הנ"ל ח"ב סי' קי"ז ועוד הפעם בס' שער השיר מאת בראדי ואלבריכט ע' 99. ועי' מה ששערתי ע"ד ר' יהושע בן דוסא זה בהרעווי הצרפתית כרך נ"א ע' 54—53.

עמוד 50. התשובה „מי שנשבע שלא לדבר עם חברו" תמצא עוד (כפי שהעירני ע"ז ידידי הנכבד הר"א עפשטיין מווינא) באיזה שנויים בפרדס לרש"י ד' קושטא דף כ"ה ע"ד (ד' ווארשא דף ס' ע"ד) מבלי אשר נקרא שם רב דוסא עליה.

להדברים המובאים בשם רב דוסא יש להוסיף עוד מה שנמצא בההוספות לערוך הנקראות בשם האגור מאת רבי שמואל אבן גאמע ע' ארן (מהד' ר"ש באבער בס' עטרת צבי ע' 33) וז"ל: „ופי' רב דוסא גאון כי שמע מן הזקנים הראשונים כי הארן הוא אלכאן (צ"ל אלבאן) בלשון ערבי".

חוץ מזה הוציא לאור זה מקרוב הפרופ' מהר"ל גינצבערג מנויארק כ"י מהגניזה מקמברידש (בהרעווי האנגלית, כרך י"ח, עמוד 425 והלאה) מכיל רשימות קצרות לשו"ת הגאונים (כעין אותה שנדפסה בס' קהלת שלמה לרש"א ווערטהיימער, עי' לעיל) ושם תזכרנה גם שלש תשובות, בלתי נודעות עד כה, לר' דוסא ובשלשתן יכונה בשם „גאון". ה"ה: א) עמוד 429: „שאלה לדוסא גאון ז"ל. שבת, פי (ר"ל ע"ד) יציאות השבת שתים' (ולפ"ז נשאל בדבר משנה ראשונה דשבת); ב—ג) עמוד 432 סי' ג'—ד': „ג'. והדה אלשאלות (ר"ל ואלה הן השאלות) לר' דוסא גאון. חולין, אלאספאריה ערבי; ד'. חולין, אלנקאנק ערבי איצא (ר"ל גם כן)". והנה מלת אלאספאר הוראתה בערבית ספרים (או נסיעות), אולם הוראת מלת אלאספאריה איננה ברורה לי כל צרכה, ולפי זה קשה לחרוץ משפט אל איזה מקום מס' חולין רמזו השואלים. אולם הוראת מלת אלנקאנק בערבית היא בנות היענה ולפ"ז אולי שאלו השואלים ע"ד סימני עופות טהורים וטמאים וכוונו למס' חולין ס"א וכו', ועוד נאמר בפה כי שתי התשובות האלו היו כתובות בערבית. ובכל אופן נחזה כי יצא שם רב דוסא לתהלה וכי כללו את תשובותיו בין תשובות הגאונים והיה שוה במעלה לגאוני סורא ופומבדיתא.

ב' י"ב אייר תרס"ו. ש. א. פ.

מוכן לדפוס:

לקורות החסידות

קובץ מאמרים

מאת

ש. א. הוראדעצקי

וזה תוכנו:

ר׳ ישראל בעל שם טוב (בעש״ט).

ר׳ יעקב יוסף הכהן מפולנאה.

ר׳ פנחס מקוריץ.

ר׳ ליב שרה׳ס.

ר׳ נחום מטשרנוביל.

ר׳ אברהם ה״מלאך״.

ר׳ אברהם קוליסקר.

ר׳ ברוך ממדזיבוז.

ר׳ נחמן מברצלב.

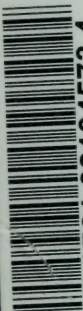
החסידים בארץ ישראל.

ר׳ מרדכי מטשרנוביל וצאצאיו.

מדנים בין אחים.

ה״חצר״ הרוזיני וה״חצר״ הטשרנובילי.


LIBRARY
OCT
17,
1979
TORONTO


3 1761 08104573 4